

# 異国の装い、『日本書紀』がつたえる大物主神とその所伝

榎 本 福 寿

- 一、はじめに、小稿のめざすもの
- 二、疫疾をめぐる仏教関連の所伝の成りたち
- 三、大物主神の名義——「モノ」——
- 四、大物主神の名義——「物」——
- 五、大物主神と志怪小説の鬼魅
- 六、大物主神の名義——「主」——
- 七、天降る大物主神と祭り
- 八、大物主神の所伝と異国の装い
- 九、大物主神の所伝と祭りをめぐる表現の類型
- 十、河神を祭る所伝の成りたち
- 十一、異国の装いと表現の類型
- 十二、大物主神の所伝の成りたちの新しさ

本稿は、『日本書紀』がつたえる大物主神およびこの神をめぐる所伝について、中国の文献資料をつきあわせ、それらとのかかわりに焦点をあてながらその内実を解明しようと試みる。大物主神をめぐる所伝に先だし、まずは神が疫病を流行させるといふあい似た内容をつたえる仏教関連の所伝を検討し、その上で、大物主神の名が、鬼神（の世界）をたばねる鬼魅というこの神のありかたに由来することを指摘する。さらに大物主神をめぐる一連の所伝を逐一取りあげ、中国の文献資料とのかかわりやこの神の祭りに関する所伝が類型にそくして成りたつことなどについて集中的に考察を加える。その結果を踏まえ、最後に、一連の所伝の成立が比較的新しいことを、仏教関連の所伝を考えあわせながら明らかにする。

## 一、はじめに、小稿のめざすもの

大物主神については、この神をめぐる神婚や祟りなどに関連して、様々な説がある。そうしたなかの恐らく主だったものであろうが、阿倍眞司氏は「大物主神と三輪山伝説」(『高知医科大学一般教育紀要』第七号)という論考で先学の所説をいくつかりあげ、内容のあらましを紹介しながらこれに批評を加えている。その最後(八番め)に取りあげた松倉文比古氏の所説については、とりわけ御諸山と三輪山との関連を中心にその基本的な点を認めた上で手際よくまとめてあるので、便宜、阿倍氏の要約を次に引きうつしてみる。

大物主神は最初から御諸山とかかわる神ではなかった。大物主神が御諸山に祭られる以前にはこの土地の地主神で大王霊的神が祭祀されていた。大物主神が御諸山に祭祀されるようになったのは、三輪君が御諸山(三輪山と呼称されるようになる)祭祀にかかわるようになった後とみなせる(松倉説)。

松倉氏のこの所説を踏まえ、その延長上に阿倍氏の論も展開するが、かりに右の要約に限ったとしても、批判なり疑問なりの余地がないわけではない。ごく最近も、たとえば中川ゆかり氏が松倉説を取りあげ、阿倍氏の右の要約とあ

い通じるかたちにその内容をまとめた上で、「(『みもろ山』と『みわ山』という)二つの名前を区別し、それぞれの伝承を整理することによつて、『みわ山』とその神の多岐にわたる性格を理解する糸口を得られるのではないかと思われる。」(鈎穴を通る神——古事記の三輪山神話——『古事記年報』三十八)と説く。これで、はたして所期の成果を得ることが可能であろうか。

松倉説は、歴史学の立場から『古事記』や『日本書紀』(それぞれ以下には『記』や『紀』と略称する)の記述を考察し、いわばそうした客観的な分析の線を守りながら導きだしたものである。それはそれで一つの方法には違いないが、文献とその記述に対しては、あまりにも無批判であるといわざるを得ない。引用した阿倍氏の要約にかかわる一節を例としてみるに、『記』『紀』の関連する所伝を逐一検討した上で、次のようにそれをまとめる。

かように『古事記』における御諸山、三輪山に関する所伝をみると、『書紀』のように截然としてはいないが、同様の傾向を指摘することができる。<sup>A</sup>御諸山とする表記では、本来、大物主神と関係するといふのではなく、一つの祭祀の場としての性格がみられ、<sup>B</sup>三輪山とするときには、なんらかの形で大物主神と関係する傾向が指摘できるようである。(御諸山と三輪山)

『日本書紀研究』第十三冊、三三二頁。傍線原本)

御諸山と三輪山とを、大物主神との関係の有無によつて使  
いわけてみるとみなすが、(A) についていえば、『記』は  
崇神天皇条に大物主神をその神の意向に従つて御諸山に祭  
つたとつたえてゐる。その「於ニ御諸山一拜ニ祭意富美  
和之大神前ニ」という記述の「意富美和之大神」は、まぎ  
れもなく「大物主大神」であり、それがまさに「本来」の  
所伝なのだから、(A) は成りたち得ない。『紀』の所伝に  
そくしてみても、崇神天皇十年九月条には、大物主神が妻  
とした倭迹迹日百襲姫命の違約に恥じかつ怒り、御諸山に  
登つたとつたえてゐる。この所伝を「除いて」(三二二  
頁)、そうする必然性も、然るべき理由も示すことなく  
(A) を導いてゐるのであるから、この点でもやはり肯い  
がたい。(B) では、『紀』がつたえる大物主神の祟りをめ  
ぐる所伝の、たとえば「我是、倭国域内所ニ居神、名為ニ  
大物主神」と明らかにしても、所伝のどこにも三輪山に  
言及してゐない点が、松倉説とは矛盾する。

松倉説は、しかし一例にすぎない。『記』『紀』の所伝を、  
あえていえば、あまりにも恣意的に、あるいは意をもつて  
解釈しがちなのではないか。阿倍氏も批判するように、大  
物主神の祟りの所伝をもとに王朝交替論を説くなど笑止と  
いうほかないが、それほどではなくとも、『記』『紀』の所

伝をそのあるがままの記述にそくして読むというこの基本  
をなおざりにしてゐるのではないか。基本に忠実であるか  
ぎり、『記』と『紀』との所伝の成りたちの違いを棚上げ  
することなどできるはずがない。

こうした反省の上にたち、所伝を可能なかぎりその記述  
に忠実に読みこむことに徹しようとするのが、すなわち小  
稿の立場である。大物主神のかかわる所伝は、多彩かつ多  
岐にわたるため、それらを逐一読みこむとすれば、煩些に  
たえない。そこで、小稿では、取りあげる対象を『紀』の  
所伝に限定する。大物主神の名義や神代におけるこの神の  
所伝などにも、考察をくわえる。それらを含め、関連する  
所伝の多くが、中国の文献がつたえることがらとの深いか  
かわりをもつ。その具体例を参照することも、所伝の読み  
に欠くことはできない。従来、そうした作業があまりにな  
おざりであつたことの批判をこめ、読みの一つの可能性を  
探ることも、これまた小稿のめざす一つの目論見でもある。

## 二、疫疾をめぐる仏教関連の所伝の成りたち

さて、さきに松倉説を批判したけれども、重要な指摘が  
ないわけではない。そのうちとりわけ示唆にとむのが、た  
とえば「この祟り神としての大物主神に関して注目される  
のが、崇神記・紀の所伝と、欽明・敏達・用明紀などにみ

られる仏教受容をめぐる所伝との類似である」(三四七頁)という一節である。ただし、関連する記述をわずかにつぎ合わせているだけで、指摘が重要なだけに、かえって物足りなさを禁じえない。松倉氏の論考の一部でしかないが、より踏みこんで「類似」について言及したくだりを次にしめす。

かように大物主神祭祀と崇仏に関する所伝とは、その対象に神仏の相違はあるが、祟りと疫病とが、不可分の関係にあると認識されていたことがうかがわれる。

また、仏を「国神」に対して「蕃神」・「他神」・「仏神」と表現しており、仏教を神祇信仰と同じレベルで理解していたものと考えられ、その意味よりすれば、本質的には祟りの原因に關しての考え方は、両所伝とも相違がないと考えられる。(三四八頁)

考察の結果のいわばまとめでもあり、この限りでひと通り完結した内容のものとみることができ。「祟りと疫病とが、不可分の関係にあると認識されていた」というが、祟りは、かならずしも疫病の発現には限らない。『紀』では一般的にもそうだし、当面の所伝に限っても、蘇我馬子の病氣について、「蘇我大臣患<sub>レ</sub>疾。問<sub>ニ</sub>於<sub>一</sub>卜者<sub>一</sub>。卜者対言、祟、於<sub>ニ</sub>父時<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>祭<sub>ニ</sub>仏神之心也<sub>一</sub>」(敏達紀十四年二月条)という。「患疾」は少くとも疫疾ではない。疫疾で

あれば、「国行<sub>ニ</sub>疫氣<sub>一</sub>、民致<sub>ニ</sub>天残<sub>一</sub>。久而愈多、不<sub>レ</sub>能<sub>ニ</sub>治療<sub>一</sub>」(欽明紀十三年十月条)、また「国行<sub>ニ</sub>疫疾<sub>一</sub>、民死者衆」(敏達紀十四年二月条)というように、治療の手だてさえそれにはなく、不特定多数の民衆に死をもたらす極めて悪質な流行病といったかたちをとるのが例である。

そうした疫疾のあらわれには、特徴がある。大物主神の所伝を考える上に重要な手懸りとなるので、ややわき道にそれるけれども、この疫疾およびそれにかかわる仏教関連の所伝に対象をかぎり、ひととおりその内容を見きわめておくことにする。そこで、まず疫疾についての特徴をいえば、『紀』全体をとおして、右の二つの用例のほかに、わずかに大物主神の例が一つあるだけだが、全ての例に神の祟りがかかわる。要するに、疫疾は神の祟りによるというのが『紀』の決まりである。松倉説に「祟りの原因」は明らかではないけれども、神の祟りが疫疾というかたちをとることと、その祟りの原因とは、もちろん相關する。その關係を、まずは欽明天皇条の所伝にそくしてみるに、天皇が崇仏の是非を臣下に問いかけたところ、蘇我稻目が崇仏を主張したのに対して、物部尾輿と中臣鎌子とは「方今改<sub>ニ</sub>蕃神<sub>一</sub>、恐<sub>ニ</sub>致<sub>ニ</sub>国神之怒<sub>一</sub>」と警告する。天皇は、この警告を無視して稲目に仏像を与え礼拝させるが、稲目がそれを受けて修業し自宅を寺とした直後に、前述のあの疫

疾が発生する。稲目の崇仏の実践と疫疾の発生との間に、因果の結びつきがあることを、その関係は明らかにものがある。

尾興らの警告のとおり、崇仏が「国神之怒」をかい、それによって疫疾が発生したことになる。しかし、その崇仏は、一般的なありかたの仏教の崇拜とは明らかに違う。違いをみる上で、改めて稲目らの警告の言葉を示す。

我国家之王ニ天下一者、恒以ニ天地社稷百八十神一春夏秋冬祭拜為レ事。(方今改拝ニ蕃神一、恐致ニ国神之怒一。)

右の一節の「祭拜為レ事。方今改拝ニ蕃神一」という展開にそくしていえば、伝統的な季節ごとの神祇祭祀にかえて、その位置に仏の崇拜を据えることを意味する。国家のまつりごとをめぐる方針の大きな転換に結びついているという認識を、稲目らはこの崇仏にいだいていたのである。この崇仏に対する認識に、過剰な反応という一面があったにせよ、重要なのは、尾興らのその警告どおり疫疾が発生したという事実である。それは固い事実であり、尾興らの警告がたんなる思いつきの類ではなかったことを裏づける。

尾興らの警告になんらかの拠りどころがあったということであり、そのことは、どのみち崇仏のありかたにもかかわるが、国家のまつりごとをめぐる方針の一大転換を意味

する以上、当然といえば当然のこととして、この崇仏には、天皇の意向が深くかわる。いまその点を具体例にそくしてみらるに、右に引用した一節の直後に、内容の上では尾興らの警告に恐らくは配慮して「天皇曰、宜下付ニ情願人稲目宿禰一、試令中礼拝上」という天皇の意向があり、これによって稲目は崇仏の実践に踏みだし得たのである。稲目の崇仏の活動は、一に天皇の意向による。そうである以上、国のまつりごとが崇仏にむけて転換してゆく、その具体的な第一歩といった意味をそれはもつ。そうした崇仏のありかた、なかならずく天皇の関与が、「国神之怒」をかった大きな理由だったに相違ない。稲目の崇仏の活動それじたいに怒っているわけではない。

疫疾が崇仏の直後に発生したというもう一つの所伝（敏達天皇十四年三月条）でも、天皇の崇仏への関与はあからさまである。稲目の子で、同じ蘇我大臣の馬子の崇仏にかかわるが、病を得た馬子が父の稲目の祭っていた仏の祟りによるという卜者の言を天皇につたえると、天皇は詔を下して「宜下依ニ卜者之言一祭中祠父神上」と命じる。そのあと、

大臣奉レ命、礼ニ拝石像一、乞レ延ニ寿命一。是時、国行ニ疫疾一、民死者衆。

天皇の詔があつてはじめて石像の礼拝が可能になったのか、

あるいは天皇の詔に従って礼拝するようになったかの、いずれにせよ詔なくして礼拝はありえなかったかのよういう。そこが、またこの所伝のみ、でもある。いまその点を明らかにする上で、この所伝の直前の記述をひきあいに出してみるに、馬子自身が「起ニ塔於大野丘北」、大会設齋」という大規模な仏教興隆の事業をおこしたことをそこにつたえている。それには、しかし天皇はならん関与してない。いかに父の稲目の時に祭った仏の祟りだといえ、仏教興隆の事業にすら関与してもらつてもいいない天皇に、それをなぜ奏するに及んだのか。そこに矛盾をみてとり、「二つの異系統の話をあわせて記述しようとしたことによるものと考えられる。」(二葉憲香氏「古代天皇の祭祀権と仏教」井上薫教授退官記念会編『日本古代の国家と宗教』上巻四六頁)という指摘がある。

しかしそれでは、なんら読みといたことにはならない。二つの系統の話だとしても、前後の続きぐあいに内容の矛盾があつて、それをそのままに温存したであろうか。もとの話にそれほど忠義だてなど、恐らくしなかったであろう。馬子の大規模な仏教興隆の事業は、その前年の敏達天皇十三年是歳条がつたえる当人の、三人の女性を出家させた上に「経ヨ宮仏殿於宅東方一、安ヨ置彌勒石像一、屈ヨ請三尼一、大会設齋」「亦於ニ石川宅一修ヨ治仏殿」などの先

駆的な仏教興隆のための事業を含め、天皇の関与は一切なく、いわば私的な性格の域をしょせんは出ない。そして馬子の崇仏の活動が公的な性格をもつていた契機をつたえるのが、すなわち仏の祟りの所伝にほかならない。「二つの異系統の話」とは、馬子の崇仏が、私的な性格の事業に始まり、仏の祟りによる病を契機に、それに対処するなかで公的な性格を獲得するに至るといふ、所伝としてはそれなりに段階を追つた展開を、そのようにみなしているに過ぎない。

公的な性格は、天皇が崇仏を後押ししてはじめて獲得しうるものであろうが、上述のとおり、それには先例がある。稲目に崇仏の実践を試みさせた欽明天皇の例であり、それをつたえる所伝に、敏達天皇が馬子に崇仏を命じたという当面の所伝はあい通じる。所伝の展開にそくして次に両者をつきあわせてみる。

「欽明紀」<sup>A</sup> 天皇曰、宜<sub>下</sub>付ニ情願人稲目宿禰一試令<sub>中</sub>礼拝上。大臣跪受而忻悅。安ヨ置小憩田家一、勲<sub>下</sub>修出世業一為<sub>レ</sub>因(以下略)。於<sub>レ</sub>後、国行ニ疫氣一、民致ニ夭残一(以下略)。物部大連尾興・中臣連鎌子同奏曰、昔日不<sub>レ</sub>須ニ臣計一、致ニ斯病死一(以下略)。

「敏達紀」(天皇)詔曰、宜<sub>下</sub>依ニト者之言一祭<sub>中</sub>

祠父神上。大臣奉<sup>レ</sup>詔、礼<sup>ニ</sup>拜石像<sup>一</sup>、乞<sup>レ</sup>延<sup>ニ</sup>壽命<sup>一</sup>。是時、国行<sup>ニ</sup>疫疾<sup>一</sup>、民死者衆。(三月丁巳朔)、物部弓削守屋大連与<sup>ニ</sup>中臣勝海大夫<sup>一</sup>奏曰、何故不<sup>レ</sup>肯<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>臣言<sup>一</sup>。自<sup>ニ</sup>考天皇<sup>一</sup>及<sup>ニ</sup>於陛下<sup>一</sup>、疫疾流行、国民可<sup>レ</sup>絶。豈非<sup>四</sup>專由<sup>三</sup>蘇我臣之興<sup>一</sup>行仏法<sup>一</sup>歟。

(A) から (D) までの所伝の展開はほぼ一致する。内容も、大筋ではおおむね重なる。たがいのこの緊密な関連を偶然の結果とみる余地は、恐らくない。<sup>(注1)</sup> 表現の類型をもちともにそれにのっとってあらわしたにせよ、あるいは一方が他方に倣ったにせよ、そのばあい、順序としても、また簡潔になっている表現の上からも敏達紀が倣ったとみるのが自然であるが、いづれであれ、たがいにそうして不可分のかかりにおいて成りたつていたはずである。

そのことにそくしていえば、だから、「敏達紀」の所伝のどこにも「国神之怒」などつたえてはいないけれども、「欽明紀」と同じように、(B) から (C) にかけて、「国神之怒」をかつたという含みにおいて展開していることは疑いをいれない。なおまた、「敏達紀」の (D) の一節の最後に、疫疾の流行がもつばら蘇我氏の仏教興隆のしわざによるという守屋らの主張をつたえている。疫疾流行 (C) は、(B) に続くとはいえ、(A) なくしてはそれも

ありえないこと、具体的には、蘇我氏の崇仏のあれこれのしわざより、それを後押しする天皇の意向のほうがむしろ疫疾の流行に深くかわつていたことぐらい、守屋らもとくと承知していたであろう。その点では、守屋らの主張は、蘇我氏をことさら標的とした、ためにする攻撃といった性格が色こい。だからというわけではないが、その部分を除いたとしても、守屋らの奏には、依然として「何故不<sup>レ</sup>肯<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>臣言<sup>一</sup>」がのこる。そしてむしろそこに、守屋らの胸中のおもいはあからさまだつたものではなかるうか。

天皇に対して不満を訴える内容であるが、いかに (C) をうけているにしても、否、それであるからなおさら、奏をかける内容の発言で切り出すことは、唐突すぎるというほかない。天皇が「不<sup>レ</sup>肯<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>臣言<sup>一</sup>」の態度をかつてとつたという事実はないし、そのような態度に出ているわけでもない。げんに (D) のあとには「詔曰、灼然、宜<sup>レ</sup>断<sup>ニ</sup>仏法<sup>一</sup>」とある。「臣言」の内容も明らかではないのに、そう言いうるのも、実は、「欽明紀」の同じ (D) の「不<sup>レ</sup>須<sup>ニ</sup>臣計<sup>一</sup>」を踏まえるからであろう。この部分の日本古典文学大系本『紀』の頭注に「何故に私の申し上げる所(仏教の流布を止めよという)をお取り用いにならないのですか。」とある。カッコ内は、わざわざ言葉を補つて「臣言」の内容をいったものであるが、「臣計」との関

連を全く考慮していない。「欽明紀」の同じ(D)を踏まえているはずであるから、「臣言」は、「臣計」の、具体的には前述の「我国家之王ニ天下ノ者、恒以ニ天地社稷百八十神ニ春夏秋冬祭拜為レ事。方今改拜ニ蕃神ニ、恐致ニ国神之怒ニ」(欽明天皇十三年十月条)という一節がそれにあたるが、この内容にそくして捉えなければならぬ。

こうして「臣計」から「臣言」へ、右の一節の表現をかれば「方今改拜ニ蕃神ニ、恐致ニ国神之怒ニ」という考えが流れこんでいる。そのことを裏づける同じ守屋らの言葉がある。すなわち用明天皇二年四月条の所伝に、用明天皇が病を得て三宝に帰依したいというみずからの意向について臣下に議らせたところ、さきに蘇我氏の崇仏を攻撃したあの守屋ら二人が、朝廷の議場において天皇の意向に違ひ「何背ニ国神ニ、敬ニ他神ニ也。由来不レ識ニ若レ斯事ニ矣」と言い放ったという。蘇我氏であれ、誰であれというのではなく、天皇であるから、つまりは「我国家之王ニ天下ノ者、恒以ニ天地社稷百八十神ニ春夏秋冬祭拜為レ事」というまつりごとをになう立場にある必然のなりゆきとして、崇仏とは、とりもなおさず背神にほかならないことを、この守屋らの言葉は鋭くついている。

仏に、国神との共存の余地をまったく認めないという点において、どのみちいかにも偏狭な国粹主義的な立場とい

わざるを得ないが、そうしたかたくなな立場を、物部氏、中臣氏は代々とりつづけていたことになる。しかし、いかにかたくなとはいえず、国神が、かれらの警告どおり怒りをあらわにし、疫疾がそれにともない流行したという事実は無視できない。一度ならず二度まで、というより、その二度の、上述のとおり「欽明紀」と「敏達紀」とにつたえる実際の例は、疫疾の流行(C)をめぐる、その事前の経緯(AおよびB)から事後の対応(D)にいたるまで類型にのっとったあらわれをみせる。そうである以上、疫疾流行の事実を、ただちに歴史の真実とみることはできない。歴史のなにかの現実に根ざすにしても、それそのものではなく、それをもとに所伝がかくあるものとしてつむぎ出した事実といったありかたにおいて、それは成りたつものだったに相違ない。

この所伝の成りたちにかんがみて、神の祟りが疫疾を流行させるといふ同じかたちをとるとはいえ、それら緊密に対応する二つの所伝と、大物主神をめぐる所伝とを、単純に結びつけることにはためらいを禁じえない。そうして疑いのまなこをこらすと、実は、違いのほうがかえって目につく。たとえば、「国神之怒」というばあいのこの国神であるが、排仏派がその代弁者となっているかのようひきあいに出す二例のほかには、雄略天皇七年是歳条の「弟君



衡レ命率<sup>レ</sup>衆、行到ニ百濟一而入ニ其国一。国神化為ニ老

女一、忽然逢<sup>レ</sup>路」という一例だけで、これは百濟の神を

いう。いわば普通名詞であり、排仏派が、それを「蕃神」

や「他神」と対応させて使うとおり、外国の神に対する日

本国の神をいう。その内実が、「我国家之王ニ天下一者、

恒以ニ天地社稷百八十神一春夏秋冬祭拜為<sup>レ</sup>事」というな

かの傍線を付した神々にほかならない。大物主神の所伝が

つたえる「八十万神」に相当するにしても、違いは歴然と

している。後述するが、その「八十万神」は天降った神々

であり、「天地社稷百八十神」とは似ても似つかない。<sup>(主)</sup>

神々が違うだけではない。より基本となる祭りそれじた

いについての考えが本質的にあい異なる。疫疾の流行をつ

たえながら、大物主神の所伝では神を祭ることによつてそ

れを終息させたという核心となる祭りにも、祭りをとおし

て終息させたといったことにも、言及はおろか、関心すら

よせていない。大物主神の所伝を参照していれば、そうし

たことは恐らくありえない。しかし、またそれだけに、逆

に、国神が疫疾をもたらしたという、見かけだけにせよ同

じかたちをとることが、改めて注意を喚起する。大物主神

の所伝を考える上にも、それは極めて示唆にとむ。そのこ

とを念頭におきながら、手順としてまずは大物主神の所伝

に登場するこの神の実態を見きわめる必要がある。

### 三、大物主神の名義——「モノ」——

大物主神については、神名中の「物」に着目するのが例である。そのとらえ方の違いが、この神についての解釈を左右する。さまざまな解釈があるなかの一つの例を次に示してみる。

名義は「偉大な、精靈の主<sup>も</sup>」。神の觀念における

「物」とは、畏怖すべき対象（鬼・魔物・怨霊・精霊など）を一般的・抽象的に表現する語。（新潮日本古

典集成『記』の付録の「大物主の神」の項）

「もの」を、これは極めて広義に解釈する。後世の「もののけ」との関連を考慮した結果であろうが、それとのつながりは否めないとはいえ、「畏怖すべき対象」というほどの広汎な対象を、しかも「一般的・抽象的に表現する語」であったのか。

そもそも「畏怖すべき対象」の一つに「鬼」をまつ先に挙げるが、実際は「鬼」のほうがはるかに多様であり、その多様に「物」は対応をもちえない。なるほど、『万葉集』には、「もの」の表記に、いわゆる借訓の字として「鬼」をつかった例が、巻四・七・十一・十二に都合十一例ある。偏りはなく、けつして特異な用字とはいえない。しかし実際には、十一例の内分けをいえば、「もの」に終

助詞ないし接続助詞の「を」が結びついた「ものを」が大  
半で、あとは「もの」に終助詞「か」の結びついた「もの  
か」が二例、「もの」に名詞「ゆゑ」の結びついた「もの  
ゆゑ」が一例あるにすぎない。「もの」に「鬼」をあてる  
場合、どれも形式名詞「もの」で、なおかつ助詞などと複  
合語を構成する例が全てをしめる。いわば「もの」以外に  
はあてはまらないという限定された条件のもとで、その保  
証をうしろだてに「鬼」は「もの」をあらわしえたのであ  
るから、逆に、保証がなければ、「鬼」に「もの」以外の  
訓みをあたえる可能性も十分ありえた、というより、むしろ「鬼」のごく一般的な訓みの「おに」と訓み誤る危険に  
つねにさらされかねない。一定の形式的条件のもとでつか  
うというのは、その危険を回避する工夫だったに相違ない。  
そのことは、また別の角度からも裏付けることができる。  
すなわち、『万葉集』には、「しこ」に「鬼」をあてる一群  
と、それとは別に音仮名をあてる一群とがある。前者には、  
たとえば「鬼乃益卜雄、一一七」「鬼乃志許草、七二七、  
三〇六二」「鬼之四忌手乎、三二七〇」などがある。「の」  
を介して後続の名詞を修飾するというこの表現の一定の形  
式が、「しこ」の訓みを担保する役割をはたしていたので  
あろう。これに対して、「しこ」を音仮名をもって表記す  
る一群の例では、どれも「志許草、七二七、三〇六二」

「四去霍公鳥、一九五一」「志許霍公鳥、一五〇七」など  
のように直接名詞を修飾するというかたちをとる。「鬼」  
の使用を、明らかに意図的に避けている。「鬼」では、こ  
のばあい訓み誤りの危険があったからであらうし、その訓  
み誤る語として、恐らく最も可能性の高いのが「おに」で  
あったろう。

もっとも、可能性のかぎりでは、「もの」でもあり  
うるが、「おに」であれ「もの」であれ、「しこ」以外のそ  
うした訓みの可能性を「鬼」が宿していて、それゆえに音  
仮名をもって表記するか、「鬼」であれば、表現の一定の  
形式のもとに限定してそれをつかう。そうした点では、  
「鬼」を、その多様に表記の工夫をもって規制をくわえな  
がら利用していたことになる。「鬼」のその多用のなかの  
一つが、すなわち「もの」にほかならない。<sup>(注3)</sup>

「鬼」が「もの」であるばあい、それは、漢語「鬼」に  
対応するいくつかの日本語のなかの一つでもあるが、『万  
葉集』の例には、その内容を明らかにする手懸りを見出し  
がたい。そこで目を転じてみるに、右にかんがえてきた方  
向にそう用例として、『紀』の古訓がある。本文について  
の訓みであり、時代の下る訓みも含むはずであるから、扱  
いには慎重にならざるを得ないとはいえ、示唆には富む。  
まずは次の例。

然彼地（葦原中国）多有ニ螢火光神及蠅<sup>（A）</sup>声邪神<sup>（B）</sup>。復有ニ草木威能言語<sup>（C）</sup>。故高皇產靈尊召<sup>（D）</sup>集八十諸神<sup>（E）</sup>而問之曰「吾欲<sup>（F）</sup>令<sup>（G）</sup>撥<sup>（H）</sup>平葦原中国之邪鬼<sup>（I）</sup>、当遣<sup>（J）</sup>誰者宜也。惟爾諸神勿<sup>（K）</sup>隱<sup>（L）</sup>所<sup>（M）</sup>知<sup>（N）</sup>」。

右の一節の傍線（A）の「邪神」と傍線（B）の「邪鬼」とは、全てではないにしても、対応する關係にあつて、なおかつ重なる。国史大系本が底本とした寛文九年版の訓は、「邪神」を「アシキカミ」、「邪鬼」を「アシキモノ」というように訓み分ける。しかし「邪神」については、「アシキモノ」の訓（吉田家兼方自筆本）がある。一方、「邪鬼」に「アシキカミ」の訓（京都御所東山御文庫本、吉田家兼夏自筆本）もある。「邪神」と「邪鬼」とが、右のように対応し、かつ重なる關係にあるのと同じように、「アシキカミ」と「アシキモノ」とは確實にあい通じる。

そうして両者は通じるけれども、それには、しかし「邪」を冠する場合にかぎるという限定がともなう。右の一節でも、「邪」を冠しない例は、いづれも「カミ」と訓み、「モノ」の訓は一切ない。言いかえれば、鬼神のなかの邪惡なものにかぎり、それをそのまま「アシキカミ」と訓むほかに、まゝ「アシキモノ」の訓みを与えていたということであろう。もう一つ同様の例がある。すなわち、「亦山有ニ邪神<sup>（1）</sup>、郊有ニ姦鬼<sup>（2）</sup>。遮<sup>（3）</sup>衢塞<sup>（4）</sup>徑<sup>（5）</sup>、多令<sup>（6）</sup>

苦<sup>（7）</sup>人<sup>（8）</sup>」（景行天皇四十年七月条）というように「邪神」と「姦鬼」が対応し、その「姦鬼」を「カタマシキモノ」（北野神社所藏兼永本。底本は「カタマシヲニ」と訓む。単独の「鬼」の例もあるが、たとえば齊明天皇の崩御直後、その喪儀を見ていたという、

皇太子奉<sup>（9）</sup>從天皇喪<sup>（10）</sup>、還<sup>（11）</sup>至磐瀨宮<sup>（12）</sup>。是夕於<sup>（13）</sup>朝倉山上<sup>（14）</sup>有<sup>（15）</sup>鬼<sup>（16）</sup>、著<sup>（17）</sup>大笠<sup>（18）</sup>、臨<sup>（19）</sup>視喪儀<sup>（20）</sup>。衆皆嗟恠<sup>（21）</sup>。（齊明天皇七年八月条）

右の「鬼」を通常「オニ」と訓むとおり、「モノ」の訓はそれにはあてはまらない。

「鬼」に対応する「モノ」には、邪惡や姦惡などの性格が、そのいわば内実であるかのように付随する。カミやオニが、「鬼神」に対応するかぎりは、死者の魂や靈であるか、もしくはそれらに連なるものであるかの、いづれにせよ善惡の価値的な捉えかたになじまないありかたを、少くともその本質の一つとして内在しているのに対し、むしろ人間にとって本質的に異なる存在で、なおかつ邪惡や姦惡というありかたをその存在のかたちとする点に、その「モノ」の特徴をみることができ。ただし、どこまでも古訓の例にそくしてそのような特徴を見出しにすぎない。

古訓以外の例に、その特徴の裏づけは得がたいけれども、

『箋注倭名類聚抄』(卷一)に、「邪鬼」について「日本紀私記云、邪鬼、安之岐毛能」と例示した上で、「按、安之岐、惡也、毛能、猶<sub>レ</sub>後世所<sub>レ</sub>云毛能乃計之毛能」、謂<sub>二</sub>鬼魅之類<sub>一也</sub>と説く。「安之岐」に、この語の正訓字「惡」をあてたと同じように、「毛能」にも、それにあたる語として「毛能乃計」の「毛能」を引きあてていることは疑いない。「モノ」であれば、もはやそれが「オニ」とは一線を画す存在であるとする認識が、そこには確かにある。そして、「モノ」と「モノノケ」との関係については、恐らくその指摘のとおりであろう。もともと、「モノノケ」をもちだすまでもなく、たとえば「ものにおそはるる心地して、やおびゆれど」(源氏物語・帚木)という「もの」も、「モノ」に明らかに通じる。

#### 四、大物主神の名義——「物」——

その「モノ」を、『箋注倭名類聚抄』では、前掲のとおり「謂<sub>二</sub>鬼魅之類<sub>一也</sub>」と説く。「瘴鬼」の説明のなかにも、「按、於途、鬼魅之類、加美、即神靈」というように、「オニ」を同じく「鬼魅之類」と解釈しているので、「モノ」と「オニ」との間に違いをみる小稿の立場とはあい容れない上に、その解釈したい厳密なものとは徹底みなしえない。けれども、「モノ」を、そのあらわす意味ないし内

容にそくして「謂<sub>二</sub>鬼魅之類<sub>一也</sub>」というはずであるから、「モノ」の解釈の一例としてやはり注目にあたいする。ただし、中国の文献がつかえる具体的な何がそれをあらわすのか、残念ながら例示を欠いている。詳細は知りえないとはいえ、その解釈は、「物」についての「特指<sub>二</sub>鬼魅精怪<sub>一</sub>」(『漢語大詞典』「物」という解釈にあきらかに照応する。すなわち、「鬼魅」を介して、「モノ」と「物」とが対応する。これは、もちろん偶然ではない。

『漢語大詞典』が収載する「物」の具体例のなかから、古い注を伴う例を次に抜き出してみる。

『史記・扁鵲倉公列伝』…『長桑君』乃出<sub>二</sub>其懷中藥<sub>一</sub>予<sub>二</sub>扁鵲<sub>一</sub>…『飲<sub>レ</sub>是以<sub>二</sub>上池之水<sub>一</sub>、三十日当<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>物矣。』(司馬貞索隱…『服之三十日、当<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>鬼物<sub>一</sub>也。)

『漢書・郊祀志』云…『有<sub>レ</sub>物曰<sub>レ</sub>蛇。』顏注云…『物謂<sub>二</sub>鬼神<sub>一也</sub>。』

「物」を、古い注ではそれぞれ「鬼物」「鬼神」と説く。古い注とかりにいったけれども、それは一面では依拠すべき見解でもあったはずで、その「鬼物」や「鬼神」を捨て、わざわざ別に「鬼魅精怪」という以上、拠りどころがあつたに相違ない。今その点にそくして考えを進めてみるに、拠りどころとなる例が確かにある。『抱朴子』の一節には、

たとえば「山精鬼魅」という例がある。老君（老子）入山符という五種類の符（篆書字体の文字）の効用を説いたくだりであるが、

以レ丹書ニ桃板上、大書其文字、令レ彌ヲ滿板上、以著ニ門戸上及四方四隅及所道側要処、去ニ所レ住処ニ五十歩内、辟ニ山精鬼魅。戸内梁柱、皆可ニ施安。凡人居ニ山林、及暫入レ山、皆可レ用。即衆物不ニ敢害一也。（内篇・登涉卷第十七）

この符を門戸の上や家の四隅、さらには道側の要所に貼りつけておけば、「山精鬼魅」を避けることができるし、山林に居たり山に入るさいに使えば、「衆物」も害を加えようとはしないという。前者が外部から侵入するのに対して、山林や山中にいるというのが後者であるから、厳密にいえば違いがないとはいえないけれども、人間の居住空間外の、いわば異界に棲息する怪物という点では変りはない。それを端的にものがたる例が、同じ『抱朴子』にある。

昔石頭水有ニ大おとずほん電、常在ニ一深潭中。人因名ニ此潭、為ニ電潭。此物能作ニ鬼魅、行ニ病於人。

具有ニ道士載お舁者、偶視レ之、以ニ越章封泥一作ニ數百封。乗レ舟以ニ封泥ニ遍擲ニ潭中。良久有ニ大電、径長丈余、浮出不ニ敢動。乃格ニ殺之。

而病者並愈也（登涉卷第十七）。

文中の「越章封泥」とは、この一節の直前に「古之人入山者、皆佩ニ黃神越章之印。其広四寸、其字一百二十。以ニ封泥一著ニ所レ住之四方各百歩、則虎狼不ニ敢近ニ其内一也」という靈驗あらたかな越章の印を押した封泥をいう。その封泥で、詳細は知りえないが、なにかとじたもの數百を作り、それを道士の載お舁が潭中あまねく投げ入れると、しばらくして大電が浮かび出てきたので、手でなく殺したという。大電がただの大電のままであれば、恐らく「物」でも「鬼魅」でもない。

傍線を付した一節に「此物能作ニ鬼魅」というとおり、「鬼魅」になることができたのであつて、そのことに「行ニ病於人」はともなう。前掲の一節にも「去ニ所レ住処ニ五十歩内、辟ニ山精鬼魅」「衆物不ニ敢害一也」とあり、「鬼魅」「衆物」を、人に害悪をなすものとしてつたえている。その害悪を避けるのに、右の所伝に明らかになように特殊な符や印に効果があるというのであるが、また一方、「鬼魅」を退治する術を心得た者がいる。たとえば費長房は、人に怒っている理由を訊ねられると「吾責ニ鬼魅之犯レ法者一耳」と答えたという（『後漢書』方術列伝第七十二下・費長房）。また汝南に太守の章服を着て役所の門の鼓をうつ「魅」がいて「郡中患之」だったが、費長房がこれに出会って「呵レ之云、便於ニ中庭一正ニ汝故形」とい

つて叱りつけると、

即成ニ老鼈一、大如ニ車輪一、頸長一丈。長房復令下就ニ太守ニ服<sup>レ</sup>罪、付ニ其一札ニ以勅ニ葛陂君一。魅叩頭流涕、持<sup>レ</sup>札植ニ於陂辺一、以<sup>レ</sup>頸繞<sup>レ</sup>之而死。

(同前)

結局は右のように退治される。寿光侯については「能効ニ百鬼衆魅一、令ニ自縛見<sup>レ</sup>形」といい、その具体的な例として「其郷人有<sup>レ</sup>婦、為<sup>レ</sup>魅所<sup>レ</sup>病。侯為効<sup>レ</sup>之、得ニ大蛇数丈一、死ニ於門外一」(同前・寿光侯。なお『搜神記』巻二、三二ほかにも同じ所伝がある)とつたえる。

この「鬼魅」は、『抱朴子』の前述の例に通じることをもつていえば、「物」にあたる。それに誤りないはずであるが、もう少し一般的には、『倭名類聚抄』が「魑魅」の説明のなかに引用している「玉篇云、魅、老物精也」というこの「玉篇」が説くような見方のほうが広くゆきわたっていたであろう。『抱朴子』にも、それと同じ見方をつたえる一節がある。

万物之老者、其精悉能仮<sup>コ</sup>託人形一、以眩<sup>コ</sup>惑人目一而常試<sup>レ</sup>人。(登涉卷第十七)

入山の道士が九寸以上の明鏡を背後にかけていれば、「老魅不<sup>ニ</sup>敢近<sup>ニ</sup>」、また人の姿をして人を試みても、「若是鳥獸邪魅、則其形貌皆見<sup>ニ</sup>鏡中<sup>ニ</sup>一矣」という。『論衡』には、

『玉篇』の前述の一節に対応して「鬼者、老物精也」(訂鬼第六十五)とあるが、それにつづいて「(夫物之老者、其精為<sup>レ</sup>人。亦有<sup>ニ</sup>未<sup>レ</sup>老、性能變化、象<sup>ニ</sup>人之形<sup>一</sup>。」というように、老にいたらない「物」のなかに、人に姿を変えられるものもいると説く。

「鬼魅」や「鬼」にとつて、こうして「老」は本質的な要件ではなかったであろう。論を「鬼魅」や「鬼」と「物」との関係にここであらためて戻してみるに、『論衡』では上述のとおり、『玉篇』などが「魅」としていたところを「鬼」とする。この「鬼」は、「鬼魅」や「魅」さらには「物」にも対応する。そのことを端的にものがたるのが、『論衡』の次の一節である。

一曰、鬼者、物也。与<sup>レ</sup>人無<sup>レ</sup>異。天地之間有<sup>ニ</sup>鬼之物一。常在<sup>ニ</sup>四辺之外一、時往<sup>コ</sup>来中国一、与<sup>レ</sup>人雜則、凶惡之類也。(同前)

この「鬼」は、「凶禍之家、或見<sup>ニ</sup>蜚尸一(空飛ぶ死者)、或見<sup>ニ</sup>走凶一(走る不吉なもの)、或見<sup>ニ</sup>人形一(人の形)、三者皆鬼也。」というように様々なあらわれをみせ、なおかつ人によって呼称が異なること「或謂<sup>ニ</sup>之鬼一、或謂<sup>ニ</sup>之凶一、或謂<sup>ニ</sup>之魅一、或謂<sup>ニ</sup>之魑」というとおりだけでも、「皆生存実有、非<sup>ニ</sup>虚無象<sup>コ</sup>類<sup>一</sup>之也。」というように生存し実在することを用い。

## 五、大物主神と志怪小説の鬼魅

「鬼」の、死者をあらわす例とは別に「魅」に通じるもの、および「鬼魅」を、「物」をもつてあらわしたり、あるいは言いかえる例が、こうして少くない。それが、まさに「物」によつては、人間に姿を変え、そうして害悪をなすことに特徴がある。その正体が動物である点にも、一つの特徴をみることができよう。

「物」のこのありかたは、「モノ」についての前述の邪悪や姦悪といったありかたに重なる。そうである以上「モノ」に「物」をあてることが自然だったはずであるが、その「モノ」と「物」との対応は、「物」と「大物主神」とのつながりを強く示唆するであろう。げんに、『紀』の崇神天皇十年九月条につたえる大物主神のありかたは、「鬼魅」にあたる「物」のその前述のありかたにそのまま通じる。そのあい通じるありかたの主な点に、中国の志怪小説との深いつながりを指摘することが可能である。

いまそのつながりを具体例にそくしてみに、『紀』の所伝は、倭迹迹日百襲姫命が大物主神の妻となることから始まる。昼は姿をみせず、夜だけ姫命のもとに来るといふそのかたちは、妻問ひ婚のかたちをとる日本の婚姻形態に基づくはずで、恐らくそうしたことから志怪小説に類例が

ないのであろうが、人間に姿を変えて通う大物主神のその本来の姿を「遂有ニ美麗小蛇一。其長大如ニ衣紐一」といふ。小蛇が人間に姿を変えて女性のもとに通うというかたちに抽象してみると、このかたちは、たとえば次の『搜神記』の所伝にほぼ対応する。

北平田琰、居ニ母喪一、恒処レ廬。向ニ一幕一、夜忽入ニ婦室一。密怪レ之曰「君在ニ毀滅之地一、幸可レ不レ甘」。琰不レ聽而合。後琰暫入、不ニ与レ婦語一、婦怪ニ無言一、并以ニ前事一責レ之。琰知ニ鬼魅一。臨レ暮竟未レ眠、衰服掛レ廬。須臾見ニ一白狗一、攫レ廬衛ニ衰服一、因変為レ人、著而入。琰随レ後逐レ之、見ニ犬将ニ升ニ婦牀一、便打ニ殺之。婦羞愧而死。

(四三二)

母の喪に服して廬に寝起きしていた田琰になりすまして、その妻のもとにやつて来ては交つたが、田琰に「鬼魅」であることを見破られ、喪服を着て妻のベットに上ろうとしたところを打ち殺されたというだけ物の正体を「白狗」とつたえる。なおもう一例だけにしめす。

沙門竺僧瑤得ニ神呪一、尤能治レ邪。広陵王家女病レ邪。召レ瑤治レ之。瑤入レ門、便瞋レ目大罵云「老魅不レ念レ守レ道而于ニ犯人一」。女乃在レ内大哭云、「人殺ニ我夫一」。魅在ニ其側一曰「吾命尽ニ於今一、

可ニ為痛<sup>レ</sup>心<sup>一</sup>。因歔歔悲啼、又曰「此神也不<sup>レ</sup>可<sup>ニ</sup>与争<sup>一</sup>。傍人悉聞。於<sup>レ</sup>是化為<sup>ニ</sup>老鼈<sup>一</sup>、走出<sup>ニ</sup>庭中<sup>一</sup>。瑤令<sup>レ</sup>撲<sup>ニ</sup>殺<sup>一</sup>之也。(雜鬼神志怪・三五四)

傍線部の「人殺ニ我夫ニ」は、広陵王家の娘が、自分に取  
りついた「老魅」と夫婦の關係をむすんでいたことをもの  
がたる。この「老魅」の正体は「老鼈(わにの類の動物)」  
である。

かりに取りあげた右の二つの所伝ともに、鬼魅を最後  
に殺している。所伝は、そうした怪物退治か、もしくは怪  
物の退散といったかたちを多くが取る。『紀』の所伝では、  
妻問い婚にそくして、夫に羞恥を加えた妻がその仕返しを  
うけて死に至り、夫は御諸山に登るというように展開する。  
所伝のそうした成り立ちの上での違いは、確かに小さくな  
い。けれども、全体の筋立てから、その筋を成りたせる  
基本的な考えに目を転じてみると、「小蛇」「白狗」「老  
鼈」などの違いを越えて、それらが人間に姿を変え、女性  
のもとに通って交りをもちながら、その正体が露見したと  
ころで別離に至るという点においてたがいに確実に一致す  
る。しかも交わりをもつなかに、すでに避けがたく異質を  
かかえこんでいて、それが正体露見の決定的契機となる。  
異質を異質と感得するのは人間であり、その異質とは鬼魅  
であることにほかならないが、鬼魅であることが露見した

上での人間との共存はありえない。『論衡』の前掲の一節  
に「有<sup>ニ</sup>鬼之物<sup>一</sup>、常在<sup>ニ</sup>四辺之外<sup>一</sup>」というように、所  
詮は異界のものでしかない。『紀』の所伝では、大物主神  
が倭迹迹姫命のもとを去って御諸山に登るといふ別離のか  
たちをとるが、それはそれで別離の織り込みずみの一つの  
かたちだったのではないか。

## 六、大物主神の名義——「主」——

『紀』が伝える大物主神は、志怪小説に登場する鬼魅を  
こうしてほうふつとさせる。神を名にもち、神であること  
をおのが身上とすることにもなう必然として、なるほど、  
人に害悪をなすという鬼魅の鬼魅たるゆえんのものの後退  
させてはいる。しかし、それでも、人間(女性)を妻とす  
ること、さらには別離にともないその者を死に至らしめて  
いる点などは、神であるより、むしろ鬼魅の、その本質を  
拭いがたくとどめたものとみるべきであろう。それと、上  
述の明らかに鬼魅に通うというありかたにおいて、大物主  
神はすぐれて「物」であつた。その「物」と日本語の「モ  
ノ」とは、すでに指摘したとおり対応する。大物主神は、  
その点では「物」と「モノ」のいずれでもありうるし、そ  
のいずれか一方の排他的なありかたというものでもないで  
あろうが、さりながら、鬼魅に通うというそのありかたに



かんがみて、大物主神は、なによりもまず「物」において大物主神たりえたに相違ない。

大物主神の名に關して、もう一つ注目すべきなのが「主」である。「物」と同じように、所伝にその意味を探ってみるに、『紀』の神代下の第九段の一書第二に次の一節がある。

故、經津主神以ニ岐神一為ニ鄉導一、周流削平。有ニ逆レ命者一、即加ニ斬戮一、帰順者、仍加ニ褒美一。

是時、帰順之首渠者、大物主神及事代主神。乃合ニ八十万神於天高市一、帥以昇<sup>レ</sup>天、陳ニ其誠款之至一。

葦原中国の平定をつたえる一節で、この直前に、大己貴神が天神の勅教に従つて身を隠したことをいう。そのあと、經津主神は岐神を先導として葦原中国をあまねく巡り、勢いをそいで平定する。大物主神と事代主神とは、それに帰順し、天の高市に神々を集合せ、率いて天に昇つてまことの心をのべる。大己貴神が身を隠したあとではあるけれども、右の一節には二神を「首渠」というとおり、大己貴神とは異なる立場・役割をもとと持つていたとみるべきであろう。「首渠」という以上、たとえば「首魁」や「渠魁」とあい通じる。しかも實際に、右の一節にひきつづいて、つまり「其誠款之至」を申し述べたにもかかわらず、その大物主神に対して「汝若以ニ国神一為<sup>レ</sup>妻、吾猶謂<sup>ニ</sup>

汝有ニ疏心<sup>ニ</sup>」というように高皇產靈神は不信を表明した上で、それをぬぐい去る手だてとして自分の娘を大物主神の妻としたことをつたえている。

このことは、事代主神と並記してはいるけれども、實質的な「首渠」が大物主神であつたこと、そうして自分の娘を妻として与えることを通して「疏心」が無いことを確かめなければならぬほど、ことほどさように疑心や不信感が深かつたことをものがたる。これをつたえる一書第二は記述を欠くとはいへ、

經津主神・武甕槌神が平定する以前の葦原中国は、第九段の本文に「彼地多有ニ螢火光神及蠅声邪神一、復有ニ草木威能言語<sup>ニ</sup>」というありさまであり、「撥<sup>ニ</sup>平葦原中国之邪鬼<sup>ニ</sup>」というのが平定の目的であり、げんにその實際を「二神誅<sup>ニ</sup>諸不<sup>レ</sup>順鬼神等<sup>ニ</sup>、一<sup>ニ</sup>及草木石類<sup>ニ</sup>、皆已平<sup>レ</sup>了<sup>ニ</sup>」とつたえているが、この葦原中国平定をめぐる基本的なありかたと、前に引用した一書第二の一節とは対応するはずであるから、「邪神」や「邪鬼」などのいわば鬼魅の頭目として大物主神をみなしていたことになり、さきの疑心や不信はこれにとまなう。また同時に、その鬼魅の頭目としての立場にそくして大物主神を「首渠」というはずで、大物主神の名の「主」とは、この神の「首渠」というありかたに確實にかかわる。

所伝のなかでも、前掲一書第二の一節に「合ニ八十万神

於天高市一、帥以昇<sup>レ</sup>天、陳<sup>ニ</sup>其誠款之至<sup>一</sup>」<sup>二</sup>といひ、これに對して高皇產靈尊が「宜<sup>下</sup>領<sup>ニ</sup>八十萬神<sup>一</sup>、永為<sup>ニ</sup>皇孫一奉<sup>レ</sup>護<sup>一</sup>」と勅を下す。高皇產靈尊こそ、愛情をそそいで「皇孫」を養育し、「遂欲<sup>下</sup>立<sup>ニ</sup>皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊<sup>一</sup>、以為<sup>中</sup>葦原中国之主<sup>上</sup>」(神代下・第九段本文)というように皇孫の葦原中国支配に道を開いた神にほかならない。その高皇產靈尊の勅は、八十萬神を統率して葦原中国の主者たる皇孫を保護することを命じたものだが、八十萬神の統率を大物主神に命じた点は、とりわけ注目にあたいする。なぜなら、この八十萬神については、皇孫が降臨する直前、先驅する者が降臨の途次にあたる天の「八達<sup>ちまた</sup>の衝<sup>ちまた</sup>」に怪しい神を發見し、それを報告したあとをうけ、「從神」を遣わしたとあつて、そのあとに「時、有<sup>ニ</sup>八十萬神<sup>一</sup>。皆不<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>目勝相問<sup>一</sup>」とつたえているからである(第九段一書第一)。「從神」と八十萬神とは重なる。「從神」とは、皇孫につき従つて天降る神であつて、これに八十萬神はあたる。

また一方、天照大神が天の石窟にさしこもつたため、世界が闇につつまれたというなかにも、「于<sup>レ</sup>時、八十萬神、會<sup>ニ</sup>於天安河辺<sup>一</sup>、計<sup>ニ</sup>其可<sup>レ</sup>禱之方<sup>一</sup>」(神代上、第七段本文)とある。その異伝にも、「於<sup>レ</sup>是、天下恒闇、無<sup>ニ</sup>復晝夜之殊<sup>一</sup>。故、會<sup>ニ</sup>八十萬神於天高市<sup>一</sup>而問之<sup>一</sup>」(同

一書第一)という。この後者の一節は、さきに引用した第九段一書第二の「(大物主神及事代主神)乃合<sup>ニ</sup>八十萬神於天高市<sup>一</sup>、帥以昇<sup>レ</sup>天陳<sup>ニ</sup>其誠款之至<sup>一</sup>」という傍線部に一致する。八十萬神の神代卷の例としては、右に取りあげた例以外にはなく、なおかつ、困難な事態にさいしてその解決にあたる天上の神々という点で共通している。そうしてまさにそのような神として、八十萬神は一つだつたに相違ない。

この八十萬神が、前述のとおり皇孫につき従つて天降ることから、高皇產靈尊は、かれらの統率を大物主神に命じたのであり、そうである以上、大物主神の立場は、もはやただの「首渠」にとどまらない。その「主」には、ちやうど皇孫を「葦原中国之主」としたと同じように、高皇產靈尊が認知したという、いわば公的社会性をみることができるといふ立場が加わることにおいて、つまりは、鬼神(の世界)をたばねる立場にたつてはじめて「主」たりうるし、そうして皇孫の「葦原中国之主」に對應し、かつまたその保護にあたるということにほかならない。

## 七、天降る大物主神と祭り

ところで、皇孫につき従つて天降る八十萬神のなかには、

天兒屋命と太玉命がいる。この二神の、天照大神を天の石窟から出すための活躍を、「中臣連遠祖天兒屋命、忌物遠祖太玉命、掘ニ天香山之五百箇真坂樹」(中略)、相与致ニ其祈禱ニ焉」(第七段本文)、あるいは「忌部遠祖太玉者造幣、(中略)。凡此諸物、皆来聚集。時、中臣連遠祖天兒屋命、則以ニ神祝ニ祝レ之」(同一書第二)、また「於レ是、天兒屋命、掘ニ天香山之真坂木」(中略)、乃使ニ忌部首遠祖太玉命、執取而広厚称辞祈啓一矣」(同一書第三)などとなつてゐる。

役割に多少の違いはあるけれども、どの所伝でも、二神を、祭祀に重要な役割をはたす神とする。天降つたあとでも、二神がそうした祭祀に奉仕することをつたえるのが、前掲の第九段一書第二の一節につづく所伝である。便宜、前掲の分の一部とあわせて、それを次に示す。

時、高皇産靈尊勅ニ大物主神一「汝若以ニ国神一為レ妻、吾猶謂ニ汝有ニ疏心一。故、今以ニ吾女三穗津姫一配レ汝為レ妻。宜下領ニ八十万神一、永為ニ皇孫一奉レ護」、乃使ニ還降一之。

即以ニ紀国忌部遠祖手置帆負神一、定為ニ作レ笠者一、彦狭知神為ニ作レ盾者一、天目一箇神為ニ作レ金者一、天日鷲神為ニ作ニ木綿一者上、櫛明玉神為ニ作レ玉者一、乃使下太玉命以ニ弱肩ニ被ニ太手綱一而代ニ御手一以

祭中此神上者、始起ニ於此一矣。

天兒屋命については、この直後に「且天兒屋命主ニ神事之宗源一者也。故、俾下以ニ太占之卜事一而奉仕上」とある。さらには、それにつづいて、高皇産靈尊がこの太玉命と天兒屋命の二神に勅をくだし、「宜下持ニ天津神籬一降ニ於葦原中国一、亦為ニ吾孫一奉レ斎焉」と命じた上で、「乃使下二神陪ニ從天忍穗耳尊一以降上之」というように天降したことをつたえる。

高皇産靈尊の勅のなかの、右のように二神に、天降りと一緒に命じた「為ニ吾孫一奉レ斎」は、それに先立つて引用した一節を二つに段落分けしたうちの、前段につたえる高皇産靈尊の勅のなかの一句に明らかに対応する。すなわち、大物主神に対して命じたところの「宜下領ニ八十万神一、永為ニ皇孫一奉レ護」という傍線部がそれである。高皇産靈尊が、天降つたあとの皇孫のために、太玉命と天兒屋命とに対しては「奉斎」を、大物主神に対しては「奉護」をそれぞれ指示したということ、このことにかんがみて、前後する二つの勅が一連のものであることは疑いをいれない。二つの勅の間に介在するのが、引用した一節の、二つに分けたうちの後段である。問題は、その最後につたえる「此神」が何かという点である。それを「大己貴神」とみなすのが注釈書の例であるが、はたしてそうか。

引用文を前段・後段に二分したとおり、内容の上では確かに前段末の「使還降之」で一端は切れる。しかし、後段にいう一連の「為」とそのあとの「使」との主語を求めるならば、前段の高皇産靈尊を置いて外にはない。主語をそうして共にする以上、内容もまた、前段から後段へ一連のものとしてつづいてみるとみるのが自然であろう。たがいの関連をたどるならば、高皇産靈尊が、前段では、大物主神に対して自分の娘との結婚や皇孫の保護を指示した上で葦原中国へ還らせたことをいい、それをうけて後段において、葦原中国で自分になりかわって大物主神を祭るよう太玉命に命じたことをいう。皇孫が支配する葦原中国にあつて、大物主神のなすべきことのあれこれとその神への対応とを、高皇産靈尊の指示というかたちをとってあらわすのが、つまりは引用したあの一節のねらいだったに相違ない。

大物主神の祭りを太玉命に命じる一方、天児屋命に対しては、この命が「主ニ神事之宗源一者」であることをもつて、「俾<sub>下</sub>以ニ太占之卜事一而奉仕上焉」というように卜占を命じている。そして、くり返しになるが、天降る八十万神のなかにこの太玉命と天児屋命がいる。

皇孫に従って神々が天降ったあと、時移り、時代がかわって崇神天皇の世に、疫疾が大流行し、国が大いに乱れる。その原因の究明をめぐり、「天皇乃幸ニ于神浅茅原一而会ニ

八十万神一以卜問之」とつたえている。八十万神の例は、こここの直後の関連する一節とにある二例以外は、さきに言及した例が全てであるから、天降った八十万神をこの例はさすとみて、恐らく誤りない。その八十万神を参会させて卜問うというのは、天照大神が天の石窟にさしこもつて世界が闇にとざされたという危機を打開するための上述の「会ニ八十万神於天高市一而問之」(第七段一書第一)という故事にちなむほか、その八十万神のなかに、「主ニ神事之宗源一者」で「以ニ太占之卜事一奉仕」という天児屋命がいることをふまえるのではないか。

また一方、疫疾にともなう国の乱れをひきおこし、それによってみずからを祭ることを求めた神が、ほかならぬ大物主神である。この神を、高皇産靈尊が太玉命に祭るよう命じたというのも、ひつきょう、こうした荒ぶる神(鬼魅)としての威力を抑止することをねらいとするであろう。崇神天皇の治世にその威力を発現させてしまう理由は、後述のとおり確にあるにせよ、それはそれとして、この神の荒ぶる神としてのありかたが、神代のこの神をめぐる所伝に連なることは、改めて注目にあたいる。八十万神を登場させることも、この、崇神天皇条の大物主神をめぐる所伝が神代に連なるということに分ちがたくかわる。そこにまた、この所伝の著しい特徴をみることができる。

## 八、大物主神の所伝と異国の装い

それともう一つの特徴が、中国の伝統的な思想なりかんがえなりに所伝が大きく依拠している点である。大物主神自身、たとえばその名の「物」やあらわれに、前述のとおり中国の文献がつたえる鬼魅との深いつながりをもつ。この神のそうした異国風の装いに、さながらあい応じるかたちで、所伝が異国風に成りたつていているということである。

その具体例を所伝の展開にそくしてみるに、まずは崇神天皇五年条に「国内多<sub>二</sub>疾疫<sub>一</sub>、民有<sub>二</sub>死亡者<sub>一</sub>、且大半矣」とつたえる。この事態は、同六年に「百姓流離、或有<sub>二</sub>背叛<sub>一</sub>。」という拡がりをみせる。問題はこの直後の記述であるが、次にそれを模式的にしめす。

百姓流離  
或有<sub>二</sub>背叛<sub>一</sub>

A、其勢難<sub>二</sub>以<sub>レ</sub>德治<sub>一</sub>之  
B、是以、晨興夕惕、請<sub>二</sub>罪神祇<sub>一</sub>

社会的混乱に対して、「徳」による当初の手あては効果がなく、そこで「神祇」に頼るというように、両者を明らかに対照させている。翌七年二月条の崇神天皇の詔のなかにも、次のように、かりにA、Bの二段に区切つたその後段の傍線を付した一節に、「善政」とは多く徳政に通じるはずであるから、まずはそれをいい、その上で、それと「神

祇」とを対照させるといふ、大筋においてはほぼ同様のありかたをみることができる。

昔我皇祖、大啓<sub>二</sub>鴻基<sub>一</sub>。其後、聖業逾高、王風転盛。——A

不意、今当<sub>二</sub>朕世<sub>一</sub>、数有<sub>二</sub>災害<sub>一</sub>。恐朝無<sub>二</sub>善政<sub>一</sub>、取<sub>二</sub>咎於神祇<sub>一</sub>耶。盍<sub>下</sub>命<sub>二</sub>神龜<sub>一</sub>以極<sub>中</sub>致<sub>レ</sub>災之所<sub>上</sub>由也。——B

なおまた、この一節は、前段で皇祖をはじめとする歴代天皇の盛んな聖徳の功績成果を強調し、後段において、それとは対比的に当世の失政をいう。こうした構成には類例がある。たとえば、次の『漢書』「元帝紀第九」がつたえる詔の、かりに「賢聖」を歴代天皇に代替してみると、内容的にはほぼあい通じる。

蓋聞、賢聖在<sub>レ</sub>位、陰陽和、風雨時、日月光、星辰静、黎庶康寧、考終<sub>二</sub>厥命<sub>一</sub>。——A

今朕恭承<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>、託<sub>二</sub>于公侯之上<sub>一</sub>、明不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>燭、徳不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>綏、災異並臻、連年不<sub>レ</sub>息。(以下具体例略)。(注10) 天惟降<sub>レ</sub>災、震<sub>二</sub>驚朕師<sub>一</sub>。治有<sub>二</sub>大虧<sub>一</sub>、

咎至<sub>二</sub>於斯<sub>一</sub>。(以下略)——B

前段は、つまり過去の理想の世のありかたをいうわけで、その限り、右の賢聖と、崇神天皇の詔にいう皇祖をはじめとする歴代天皇たちとに違いはなく、それと今の世の失政

とを對比させるのが詔の一つのかたちで、ともにそれにの  
つとつて成り立つ。

二つの詔の傍線を付した箇所も、もちろんあい通じる。  
そのうち、とりわけ重要なのが「咎」をめぐる問題である。

「咎」をいふばあい、たとえば同じ『漢書』の「成帝紀第  
十」の鴻嘉元年二月の詔に、「書不<sub>レ</sub>云乎<sub>二</sub>即我御事、罔<sub>二</sub>  
克耆寿<sub>一</sub>、咎在<sub>二</sub>厥躬<sub>一</sub>」<sup>三</sup>とある『書』の一節などが先  
例となるであろうが、この語の散見する『後漢書』の例を  
いくつかしめせば、「而今震裂、咎在<sub>二</sub>君上<sub>一</sub>」（卷一下・  
建武二十二年九詔）「災異屢見、咎在<sub>二</sub>朕躬<sub>一</sub>」（卷二・中  
元十三年十月制）「愆咎衆著、上天降<sub>レ</sub>異」（卷三・建初五  
年二月詔）「咎罰既至、復令<sub>二</sub>災及<sub>二</sub>小民<sub>一</sub>」（卷四・永元  
十二年三月詔）などのように、天変地異や災害を為政者み  
ずからに対する咎罰とみなす（「咎在<sub>二</sub>朕躬<sub>一</sub>」、非<sub>二</sub>群司  
之責<sub>一</sub>」<sup>四</sup>卷五・永初三年三月詔）類型的な表現につかうの  
が一つの例となっている。崇神天皇の詔のかたちも、その  
例に確かにあてはまる。

さて、しかし、その咎罰を下す者を、通常は天とする。

前掲の例もそうだが、たとえば『後漢書』「卷四、延平元  
年七月勅」に「夫天降<sub>二</sub>灾戾<sub>一</sub>、応<sub>レ</sub>政而至。問者郡国、  
或有<sub>二</sub>水灾<sub>一</sub>、妨<sub>二</sub>害秋稼<sub>一</sub>。朝廷惟咎、憂惶悼懼」とい  
うように天の降す災いは失政がまねいたものとみなすのが、

これまた一つの通念である。崇神天皇の詔という神祇は、  
まさにその天にあたるし、天とするほうが、その前の「無<sub>二</sub>  
善政<sub>一</sub>」に対応することからも自然だったはずだけに、逆  
に、独自性をきわだたせている。

神祇を、中国の思想や表現の類型に大きく依拠するな  
か、夾雑的であることを承知のうえで、だから意図によつ  
て、わざわざ引きあいに出したというのが実情であろう。

その意図とは、もちろん大物主神の登場に道をひろくた  
めのものにほかならない。いわば伏線を敷いていることにな  
る。そこで改めて神祇に着目してみるに、「請<sub>二</sub>罪神祇<sub>一</sub>」

「取<sub>二</sub>咎於神祇<sub>一</sub>」というように、それを含む二つの句は  
明らかに対応する。内容的には、神祇に対して罪咎を犯し  
ていることをいう。その罪咎は、まずもって神祇に対する  
疎略な姿勢にかかわる。

たとえば疾疫流行の前年、崇神天皇四年の詔では、まず  
歴代天皇の功績を「能世聞<sub>二</sub>玄功<sub>一</sub>、時流<sub>二</sub>至徳<sub>一</sub>」<sup>五</sup>とた  
たえた上で、「皇祖之跡」に遵い、「永保<sub>二</sub>無窮之祚<sub>一</sub>」こ  
とのために、臣下の「竭<sub>二</sub>爾忠貞<sub>一</sub>」<sup>六</sup>を得て天下の安定を  
実現することの意義を強調するなど、全体に儒教のかんが  
えの強いくまどりをもつ。疾疫流行にはじまる国の乱れに  
さいして、「其勢難<sub>二</sub>以德治<sub>一</sub>之<sub>二</sub>」<sup>七</sup>。是以、晨興夕惕、  
請<sub>二</sub>罪神祇<sub>一</sub>という徳をもつての対応を優先し、その

無効後にはじめて神祇を顧みる。しかも、実はこれ以前に「先<sub>レ</sub>是」、宮中に祭っていた天照大神と倭大国魂神との二神を、その神威を畏れて隔離し、天照大神は倭の笠縫邑に祭ったけれども、倭大国魂神にいたっては、この神を祭る淳名城入姫命が体に変調をきたし、ついに祭らずに終わっているのである。

中国の伝統思想を尊重する姿勢と、こうした神祇に対する疎略な態度とは、ないあわさる関係にある。大物主神にとっては、祭りをうけて鎮まるべきみずからの望ましい環境にむしろ逆行する情勢が進展していることになる。このことが、大物主神の危機感をあおり、ついには疫疫をひきおこすいたったというのが筋立てであろう。中国の伝統思想を尊重する姿勢は、国の乱れにおけるその無効をとおして、神祇へ道をひらくと同時に、危機感をあおって大物主神に疫疫をひきおこさせるという、二重の意味をもつていたに相違ない。それは、まさに崇神天皇七年二月条の詔の「今当ニ朕世<sub>一</sub>、数有ニ災害<sub>一</sub>。恐朝無ニ善政<sub>一</sub>、取ニ咎於神祇<sub>一</sub>耶」という自責の言葉に照応する。前述のとおりこの一節が中国の伝統的な思想にそくして成りたつのと丁度同じように、中国の伝統的な思想が所伝の枠組みをかたちづくっていたはずで、この点に所伝の一つの特徴をみることができる。

すなわち、疫疫の発生そのことと、それに端を発する一連の事態の展開とは、いわば政治そのものといつても過言ではない。中国の伝統的な思想をもとにする異国風の政治より、むしろ神代の事蹟にねざす本来の神祇祭祀をもつて、それこそまつりごとの基盤とすべきことを、大物主神は八十万神を統制する立場から訴えたということ、こうした国の政治のありかたにかかわる内容にそくして、それにふさわしい中国の伝統的な思想を取りこんで所伝を成りたせたということにほかならない。だからこそ、大物主神の祭祀にとどまらず、淳名城入姫命の異変がもとで祭っていない倭大国魂神の祭りや、さらには八十万神たちの祭りもおこなうべく、「仍定ニ天社・国社及神地・神戸<sub>一</sub>」というようにその基盤を確立したことをいう。神祇祭祀を尊重する方向に政治のかちを大きくきつたことを、それはあきらかにものがたる。

その結果を、一連の所伝の最後に次のようにつたえる。

於<sub>レ</sub>是、疫疾始息、国内漸謐。五穀既成、百姓饒之。疫疾が終息して平穩をとりもどしたことをいうが、大物主神をはじめとする神々を祭り（まだその基盤を整えた段階にせよ）、右のような成果をげんにそれがもたらしたことは、祭祀のもつ意義の大きさを如実にものがたる。とりわけ「五穀既成、百姓饒之」と言いそえる点は、所伝のそれ

までの展開とは内容のかかわりが薄いだけに、理想的な政治にしめる祭祀の絶大な効果をかえって強く印象づける。

## 九、大物主神の所伝と祭りをめぐる表現の類型

そこには、しかし誇張がある。内容の上では、たとえば「是歳、天下安平、人無<sup>レ</sup>飢役」。「歳比登稔、百姓殷富。粟斛三十、牛羊被<sup>レ</sup>野」(『後漢書』卷二、顯宗孝明帝紀第二、永平十二年)などの太平で豊かな世をたたえる一節に通じる。ここにいる後漢の明帝の治世を、『後漢書』の明帝紀の「論」に「故、後之言<sup>レ</sup>事者、莫<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>先<sup>二</sup>建武・永平之政<sup>一</sup>。」というように、光武帝の建武の政とならぶ永平の政として後世の者は仰ぐ。部分的に表現が通じるだけだとはいえ、あれはあれで、こうした中国古代の理想の治世という表現にならっていることは疑いない。

前述のとおり所伝が異国風に成りたつ上に、所伝の最後のしめくりにいたるまで、その風を右のようにゆきわたらせている以上、所伝の核心となる大物主神の祭祀についても、そののなんらかの影響があるとみるのが筋であろう。げんに、たとえば大物主神がわが子の太田田根子を特に指名して祭らせるというかたちをとるが、祭りとはいっても、葬にはかかわらず、父でありながら、鬼神なのであるから現実をひきうつしているというより、むしろ中国の古典に

散見する考え、すなわち「臣聞<sup>レ</sup>之、神不<sup>レ</sup>散<sup>二</sup>非類<sup>一</sup>、民不<sup>レ</sup>祀<sup>二</sup>非族<sup>一</sup>」(『春秋左氏伝』僖公十年秋・「論衡」死偽第六十三に同文あり)「甯武子不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>曰、鬼神非<sup>二</sup>其族類<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>散<sup>二</sup>其祀<sup>一</sup>」(同・僖公三十一年冬)、あるいは「子曰、非<sup>二</sup>其鬼<sup>一</sup>而祭<sup>レ</sup>之、諂也」(『論語』為政篇)などという、鬼神はおのれの血族以外の祭りをうけないとする考えにもとづくのではないか。

少くとも、それが歴史の事実をつたえたものだとする見方は、成りたない。なぜなら、祭りをめぐっては、他にあい似た表現の例がいくつもあり、大物主神の祭り関連の記述がその類例どおりのあらわれをみせるからである。しかも、祭りを所望する大物主神がその意向を二度にわたつてつたえるが、そのいずれの記述にも類例をみることができる。

始めが、倭迹迹日百襲姫命に神が憑りついてみずからの意向をつたえるというくだりで、『紀』仲哀天皇八年九月条に類例がある。次に二つを並べてしめす。

(A) 是時、神明憑<sup>二</sup>倭迹迹日百襲姫命<sup>一</sup>曰「天皇、何憂<sup>二</sup>國之不<sup>レ</sup>治也。若能敬<sup>二</sup>祭我<sup>一</sup>者、必當<sup>二</sup>自平<sup>一</sup>矣」。

(a) 時、有<sup>レ</sup>神、託<sup>二</sup>皇后<sup>一</sup>而誨曰「天皇、何憂<sup>二</sup>熊襲之不<sup>レ</sup>服。(中略)若能祭<sup>レ</sup>吾者、則曾不<sup>レ</sup>血<sup>レ</sup>



刃、其国必自服矣」。

右のように表現・内容ともに著しく類似する。<sup>(注12)</sup>これを偶然

の一致とみなすことは、むしろ事実<sup>(注12)</sup>にそむく。成りたちについては推測するほかないが、可能性の大きいのは、時代の先後どおり(A)を(a)がならい襲用したか、あるいはともに既存の同じ表現にのつとつたかの、このいずれかであろう。字面からは、しかし、もはやそのいずれかできえ決めかねる。そこで、便宜、所与のものとして表現の一定の型、すなわち類型を認め、これにそくして成りたつとみなして論をすすめる。

もう一つが、右の(A)の憑依とは違い、天皇の夢に大物主神が姿をあらわして意向をつたえるというかたちで、これは「祈」にはじまり、「夢辞」の確認をめぐる後日譚をとまなう。類例は、神武天皇即位前紀戊午年九月条につたえる次の(b)の所伝である。

(B) 天皇乃沐浴齋戒、潔<sup>ニ</sup>淨殿内<sup>一</sup>而祈之曰「(省略)」。是夜、夢有<sup>ニ</sup>貴人<sup>一</sup>、对<sup>ニ</sup>立殿戸<sup>一</sup>、自称<sup>ニ</sup>大物主神<sup>一</sup>曰「天皇、勿<sup>ニ</sup>復為<sup>レ</sup>愁<sup>一</sup>」。(中略)。若以<sup>ニ</sup>吾兒大田田根子<sup>一</sup>令<sup>レ</sup>祭<sup>ニ</sup>吾者<sup>一</sup>、則立平矣。亦有<sup>ニ</sup>海外之國<sup>一</sup>、自当<sup>ニ</sup>帰伏<sup>一</sup>」。

秋八月(七日)、倭迹速神浅茅原目妙姫(以下二名略)、三人共同夢而奏言「(省略)」。天皇得<sup>ニ</sup>夢辞<sup>一</sup>、

益歡<sup>ニ</sup>於心<sup>一</sup>。

(b) 天皇惡<sup>レ</sup>之。是夜、自祈而寢。夢有<sup>ニ</sup>天神<sup>一</sup>、訓之曰「宜<sup>下</sup>取<sup>ニ</sup>天香山社中土<sup>一</sup>以造<sup>ニ</sup>天平瓮八十枚<sup>一</sup>并造<sup>ニ</sup>嚴瓮<sup>一</sup>、而敬<sup>ニ</sup>祭天神地祇<sup>一</sup>亦為<sup>中</sup>嚴呪詛<sup>上</sup>。如<sup>レ</sup>此、則虜自平伏」。

時、弟猾又奏曰「(省略)」。天皇既以<sup>ニ</sup>夢辞<sup>一</sup>為<sup>ニ</sup>吉兆<sup>一</sup>。及<sup>レ</sup>聞<sup>ニ</sup>弟猾之言<sup>一</sup>、益喜<sup>ニ</sup>於懷<sup>一</sup>。

若干補足すると、(B)(b)ともに、後段の「省略」部分に、夢にあらわれた神のさとし、すなわち「夢辞」が確實であることを裏づける内容をあらわす。その内容が、前段にいう神の「夢辞」をほぼ繰り返したものである点も、あい通じる。

(B)についてさらにつけ加えていえば、内容、表現ともにあい通じる例が、あと二つある。まずは允恭天皇十四年九月条の所伝で、天皇が淡路島で獺をしたところ、獺は山谷にあふれるほど多いにもかかわらず全く獲られず、卜すると、島の神が次のようにいう。

(島神崇之曰)不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>獸者、是我之心也。赤石海底有<sup>ニ</sup>真珠<sup>一</sup>。其珠祠<sup>ニ</sup>於我<sup>一</sup>、則悉当<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>獸。

獺が獲られないのはみずからの意向だという神の「不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>獸者、是我之心也」ということばに、(B)の前段のなかでは「中略」としたが、そこにあてはまるのが大物主神の

「国之不<sub>レ</sub>治、是吾意也」ということばであり、これがまさに符合する。神がみずからの意向で現象させている否定的な事態を、みずからを祭らせることによつて解除してやるという、いわば神の一方的な要求をめぐつて展開するものが、この所伝の類型である。しかも、祭りを、みずからが指定するものをもつておこなうよう神が言表するという点を、この類型をふむ所伝はひとしく重要な柱とする。

もう一つの(B)の類例も、もちろんその類型にあてはまる。仁徳天皇十一年十月条の所伝であるが、次のように夢に神があらわれてみずからの意向を言表するという、いっそう(B)に近似したあらわれをみせる。

是(茨田堤の修築)時、有<sub>二</sub>両処之築而乃壞之難<sub>一</sub>塞。時、天皇夢有<sub>レ</sub>神、誨之曰「武藏人強頸・河内人茨田連杉子、二人以祭<sub>二</sub>河伯<sub>一</sub>、必獲<sub>レ</sub>塞」。

堤の修築の困難をあらわす「有<sub>二</sub>両処之築而乃壞之難<sub>一</sub>塞」という表現は、それが、明記してはいないけれども、類型にそくしていえば「是我之心(意)」などの神の意向によることをおもわせるし、そのようにみなして誤りないであろう。夢にあらわれた神は、「河伯」であろう。この神の祟りであることを、引用した一節につづくなかで、犠牲を強いられた杉子のことばとして「河神崇之、以<sub>レ</sub>吾為<sub>レ</sub>幣」という。前掲の允恭紀がつたえる所伝にも、「島神崇

之曰」とあつたが、また一方、引用したなかの「強頸と杉子の」二人以祭<sub>二</sub>河伯<sub>一</sub>、必獲<sub>レ</sub>塞」については、(B)の「若以<sub>二</sub>吾兒大田田根子<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>祭<sub>二</sub>吾者<sub>一</sub>、則立平矣」という一節に通じる。

こうしてどの例も、類型にあてはまる。神の多彩さ、たとえば(a)は「神風伊勢国之百伝度逢杵之折鈴五十鈴宮所<sub>レ</sub>居神、名、撞賢木蔽之御魂天疎向津媛命」「於<sub>二</sub>尾田吾田節之淡郡<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>居神」「於<sub>レ</sub>天事代於<sub>レ</sub>虚事代玉籤入彦蔽之事代神」「於<sub>二</sub>日向国橘小門之水底<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>居而水葉稚之出居神、名、表筒男・中筒男・底筒男神」といったそれじたい多彩な顔ぶれの神々であり、(b)は「天神」、そのほか「淡路島神」(允恭紀)、「河伯(神)」(仁徳紀)などもあるように、それはさながら天神地祇をとりどりに含むほどであるにもかかわらず、それとは裏腹に、そうした神々の行動や意向は、それこそ型通りというほかない。それら全てを、右に指摘した対応にそくして、大物主神一柱に代表させることもあながち無理ではない。大物主神のこうした型通りのあらわれを、だから歴史の事実と短絡させることは、もとよりできない。むしろ、その型通りのあらわれは、歴史の事実、そのいわば束縛からの自由を示唆する。たとえば、類型にそくして、そこに中国の伝統のかんがえを加味することなどになんら抵抗を感じなかったに違

いない。

## 十、河神を祭る所伝の成りたち

具体的には、大物主神がみずからの子に祭りをさせるという例を一つ挙げただけにすぎないが、この大物主神をめぐっては、なおいつそう多くの部分を、中国の伝統の考えにそくして成り立たせていることを強くおもわせる。そこでいまそのことを確かめるため、前述のとおり（B）にもっとも近似した河伯をめぐる所伝を取りあげてみる。中国の伝統的な考えを探る上に、それは極めて示唆にとむ。

ごく手短かに関連する部分にかぎっていえば、茨田の堤の修築工事にともなうものであるが、着工が仁徳天皇十一年の十月、同年の四月にそれを指示した詔がある。このなかに「河水横逝以流末不<sub>レ</sub>缺」という「河水」の神が、「河伯」「河神」として登場する神の正体であろう。しかしそれを「川」とせず、「河」とする点に、実はみそがある。それに加え、詔に「決<sub>二</sub>横源<sub>一</sub>而通<sub>レ</sub>海、塞<sub>二</sub>逆流<sub>一</sub>以全<sub>二</sub>田宅<sub>一</sub>」というように、実際は、水路を作つて水を海に流す堀江の修築工事と並行して、海からの逆流を塞ぐために進めているのが茨田の堤の修築なのであるが、後者にかぎり、しかも「塞<sub>二</sub>逆流<sub>一</sub>」という工事だったにせよ、「有<sub>二</sub>兩処之築而壞之難<sub>レ</sub>塞<sub>一</sub>」というところまで

「塞」に焦点をあててその困難をいう。

所伝は、こうして堤を築くことより、堤における「難<sub>レ</sub>塞」という困難を、河神に犠牲をささげ祭ることを通して解決するというかたちをとる。そのかたちを、右に指摘したとおりことさら取つていっているというのが実情であろう。そのことは、同じかたちをとる『史記』（巻二十九、河渠書第七）の次の所伝とのつながりを強く示唆する。

天子乃使<sub>下</sub>汲仁・郭昌<sub>上</sub>發<sub>二</sub>卒數萬人<sub>一</sub>塞<sub>中</sub>瓠子決<sub>上</sub>。

於<sub>レ</sub>是、天子已用<sub>二</sub>事萬里沙<sub>一</sub>、則還自臨<sub>二</sub>決河<sub>一</sub>沈<sub>二</sub>白馬玉璧于河<sub>一</sub>、令<sub>下</sub>群臣從官自<sub>二</sub>將軍<sub>一</sub>已下皆負<sub>レ</sub>

薪<sub>中</sub>實<sub>上</sub>決河<sub>上</sub>。

漢の武帝の元封二年、黄河の瓠子（堤の名）における決壊を「塞」ぐ難工事に、傍線部につたえたとおり犠牲の白馬と玉璧とを黄河に沈めた（同書「封禪書」第六では「沈祠」というもので、この所伝の一節を、たとえば「初学記」（巻第六・河第三）は「沈白馬」の見出しで引用し、『芸文類聚』（巻八「河水」）また同様に収載する。

よく知られていたという以上に、黄河の治水事業をめぐるそれは一つの模範でもあったらしく、『後漢書』（巻二、顯宗孝明帝紀第二）に、それをつたえる次の記述がある。

（永平十三年）夏四月、汴渠成。辛巳、行<sub>二</sub>幸滎陽<sub>一</sub>、巡<sub>二</sub>幸河渠<sub>一</sub>。乙酉、詔曰「（前略）。今既築<sub>レ</sub>隄理<sub>レ</sub>

渠、絶レ水立レ門、河・汴分レ流、復ニ其旧迹一、陶丘之北、漸就ニ壤墳一。故薦ニ嘉玉生絜牲一、以礼ニ河神一。(中略)、庶レ繼ニ世宗瓠子之作一。

汴渠の完成をうけ、河渠に巡幸したさいの後漢の明帝の詔であり、傍線部に祭りの玉と犠牲とをそなえて河神を祭ったとあるが、詔の最後に「庶レ繼ニ世宗(前漢の武帝)瓠子之作一」というように思いをよせるとおり、祭りはかの武帝の故事をふまえる。黄河の治水をめぐって、右の一節に「築レ隄理レ渠、絶レ水立レ門一」という堤防を築いて暴れ水の侵入を防ぐなどの工事のばあい、武帝のあの「塞ニ瓠子決一」が先例でもあり、禹の治水とは違ったかたちで仰ぐべき偉業となっていたとみることができぬ。

茨田の堤の修築であるから、武帝の故事にならうのは自然だったに違いない。舞台の茨田の堤を瓠子になぞらえた上で、『史記』の前掲の一節の「塞ニ瓠子一」にそくして「塞ニ逆流一」の工事にさいして「有ニ兩処之築而乃壞之難レ塞一」という事態が生じたとし、「沈ニ白馬玉璧于河一」については、それを、上述の祭りをめぐる類型をもって代えたということであろう。

類型をあてはめなければ、たとえば景行天皇四十年は歳条につたえる所伝で、弟橘媛が「海神心」にしたがい犠牲となつて「披レ瀾入レ之」というようなかたちをとるほう

がむしろ自然だったのではないか。河神が夢にあらわれて人に物を求めるというかたちの、仁徳紀のくだんの所伝にごく近い例に、古くは『春秋左氏伝』(僖公二十八年夏)の次の所伝がある。

初、楚ノ子玉為ニ瓊弁玉纓一(馬のたてがみの前につける玉の飾り)、未ニ之服一也。先レ戦夢、河神謂レ己曰「界レ余。余賜ニ女孟諸之麋一(沢地)」。弗レ致也。

この所伝に祭りの入りこむ余地などない。新しくは、六朝志怪小説の『異苑』(巻七)がつたえる次のような例もある。

晋明帝時、獻レ馬者夢、河神請レ之。及至与ニ帝夢一同上、遂投レ河以奉レ神。

この例は、河神が生きた馬を求めるという点で、あの武帝の故事の「沈ニ白馬一」(前掲『初学記』の見出し)に通じる。もとより、祭りには全く関心をよせていない。

管見に入つたかぎりではないが、犠牲に祭りがともなう例は、無いわけではないにせよ、やはり特殊の部類に属するであろう。『紀』にあつては、逆に、むしろ類型をかたちづくっている。所伝にそくしていえば、つまり類型をあてはめているわけで、その契機となつたのが、『史記』の前掲の一節の「沈ニ白馬玉璧于河一」だったという

ことにほかならない。所伝は、かくして武帝の故事と祭りをめぐる類型との上に成りたつていて、過言ではない。茨田の堤の修築という歴史の事実は、そうした所伝の成りたちの上では、背景でしかない。

## 十一、異国の装いと表現の類型

同じ成りたちを、大物主神をめぐる所伝にも想定しうるのではないかということ、これが、茨田の堤の修築についての所伝を参考にした理由である。二つの所伝相互の対応は、上述の祭り関連の記述だけにとどまらない。

いま二つの所伝を対比する上で、便宜、かりに大物主神の所伝を(甲)、茨田の堤の所伝を(乙)と表示してみるに、(乙)の茨田の堤の修築(を命じる詔)には、(甲)では「今朕奉<sub>ニ</sub>承大運<sub>一</sub>、愛<sub>ニ</sub>育黎元<sub>一</sub>。何当事遵<sub>ニ</sub>皇祖之跡<sub>一</sub>、永保<sub>ニ</sub>無窮之祚<sub>一</sub>。其群卿百僚、竭<sub>ニ</sub>爾忠貞<sub>一</sub>、共安<sub>ニ</sub>天下<sub>一</sub>、不<sub>ニ</sub>亦可<sub>一</sub>乎」(崇神天皇四年十月条の詔)という政治が相当する。ともに、いわば為政者に課せられた重大案件である。それが、しかしたちまち頓座する。

(乙)の「有<sub>ニ</sub>兩処之築而壞之難<sub>レ</sub>塞<sub>一</sub>」にあたるのが、(甲)の「五年、国内多<sub>ニ</sub>疾疫<sub>一</sub>、民有<sub>ニ</sub>死亡者<sub>一</sub>、且大半矣。六年、百姓流離、或有<sub>ニ</sub>背叛<sub>一</sub>」である。この困難な事態にあたり、神が夢にあらわれて祭りを指示するとい

うように展開するが、そこに類型を指摘したとおり、(甲)(乙)ともに同じかたちをとる。

そうして類型にのつとるについては、(乙)のばあい、上述のとおり『史記』の「沈<sub>ニ</sub>白馬玉璧于河<sub>一</sub>」にそくしてこれを改めたものとみることができる。(甲)でそれにあたるものを特定することは、確かに困難ではあるけれども、もちろんないわけではない。すなわち、困難な事態にあつて詔を出すのが、そのなかに「恐朝無<sub>ニ</sub>善政<sub>一</sub>、取<sub>ニ</sub>咎於神祇<sub>一</sub>耶」とあり、さきに言及したとおりこの詔とあい通じる漢の元帝の詔には、それにあたるところに「治有大虧<sub>一</sub>、咎至<sub>ニ</sub>於斯<sub>一</sub>」とある。崇神天皇の詔では、その直後に「蓋<sub>下</sub>命<sub>ニ</sub>神龜<sub>一</sub>以極<sub>中</sub>致<sub>レ</sub>災之所由<sub>上</sub>也」というこれを、大物主神が倭迹迹日百襲姫命に憑依するというもう一つの類型にのつとつたくだりを導きだすためのいわば前提として言いそえていることは、さきに述べたとおりである。罪咎の自覚の上にたちそうして具体的な措置をとるわけであるが、元帝の詔のそれにあたる箇所では、

郡国被<sub>ニ</sub>地動災<sub>一</sub>甚者、無<sub>レ</sub>出<sub>ニ</sub>租賦<sub>一</sub>。赦<sub>ニ</sub>天下<sub>一</sub>。有<sub>下</sub>可<sub>上</sub>蠲除減省以便<sub>ニ</sub>万姓<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、條奏、毋<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>諱。丞相八御史、中二千石举<sub>ニ</sub>茂材異等直言極諫之士<sub>一</sub>。朕将<sub>ニ</sub>親覽<sub>一</sub>焉。

右のように実際の・実務的な対処をいう。この詔をもつて

代表させるわけにはいかないけれども、一つの典型例であることは間違いない。(甲)は、こうした対処を、あの亀

ト——これも中国の例にならうはずだが——をもつて代え、そうして憑依をめぐるもう一つの類型にのつとつたくだりにつなげていることになる。もう一つの類型をもち出したぶん、それだけ手のこんだかたちとはなっているが、構造の上では、亀ト以降のいずれも類型にのつとつた二つのくだりは、それらをとおして神がまずはずみずからの正体を明かし、次にみずからの意向を明らかにするというように順次展開するだけの、いわば簡単な二重構造のかたちをとっているにすぎない。その点、亀ト以降は、内容的に一つのまとまりを構成しているとみることができ。

亀ト以降がそうしてまとまっているだけに、(乙)とずれがあることは否めない。しかし、罪咎の自覚にたつた具体的措置としては、前掲の元帝の詔の一節にいうような内容が然るべきものとしてありえたのだから、亀ト以降を一括してそれにひきあてることが可能であろう。したがって、形式に流れることを承知でいえば、それはまた(乙)のばあいの「沈ニ白馬玉璧于河」にあたる。(甲)も(乙)も、結局のところ、中国の古典がつたえる内容に基本的にそくしながら、そのなかの一部を、ことがらの類似をもとに、祭りをめぐる類型をもつて代えたというのが、所伝の

成りたちの内実だったのではないか。

## 十二、大物主神の所伝の成りたちの新しさ

茨田の堤の修築をつたえる所伝から、かりに類型を除きさつてしまえば、たとえば『古事記』の所伝に「役ニ秦人一作ニ茨田堤及茨田三宅」(下巻・仁德天皇条)というだけの、はなはだ素っ気ないものとなるであろう。しかし、歴史の事実には、そのほうがはるかに近かったに違いない。大物主神をめぐる所伝のばあい、二つの詔と類型とを組みこんだままを本来のかたちとみることは現実にもぎわれないが、さりとて、祭りまで本来のものではないとみなしうるのであろうか。

歴史の事実という点では、やはり茨田の堤の所伝にならつてかんがえたいが、本来のかたちを、それと確かにふちどることは、もはや望むべくもない。ただ、推測の域を出ないとはいえ、手懸りがないわけではない。それは、疫病の流行をつたえる仏教関係の所伝である。欽明紀と敏達紀とにおのおの一つずつあるが、すでに指摘したとおり、所伝の展開上、ともに(A)→(D)の四つに分かれ、その四つがたがいに緊密に対応する。一つの類型にのつとつて二つの所伝が成りたつか、もしくは欽明紀の所伝に敏達紀の所伝がならっているかの、そのいずれかであろうが、そ

うである以上、そのいずれであるにせよ、歴史の事実をつたえているとは到底みなすことができない。少くとも、欽明天皇や敏達天皇の時代のそのありのままをつたえているわけではなく、その時代がそのようにあったとつたえても、もはやそれじたいが歴史の真実味をもちうるほど、時間の隔った後の時代の所産だったに違いない。

それともう一つ、仏教関連の所伝のなかに注目すべき手懸りがある。さきにも若干言及したけれども、すなわち、疫病の流行とその結果を「国行ニ疫氣」、民致ニ夭残」。

久而愈多、不能ニ治療」(欽明紀)、「国行ニ疫疾」、民死者衆」(敏達紀)とつたえながら、それがどう終息したのかについては、一切つたえていないという点である。疫病を、排仏派がみずからの主張の正当性を裏づける根拠としているだけで、それ以上の意味をもたせてはいないのである。疫病の終息にさえ関心をよせないくらいだから、祭りなど念頭にあるはずがない。神を祭ることによつて疫疾を終息させたというあの大物主神の所伝とは、全くかわりをもたない。意図的に無視しているのならともかく、大物主神をめぐる所伝は排仏派の有力な拠りどころとなりえたはずだから、その可能性は皆無に等しく、やはり参照しなかった、実際にはそれができなかったとみるほかない。そのことは、大物主神をめぐるあの祭り関連の所伝が、

成立時期の上では、くだんの仏教関連の所伝より後であったことを示唆する。しかも、仏教関連の所伝の疫病の流行をめぐるくだりが、前述のとおり欽明天皇や敏達天皇の時代よりはるか後の成立だとすれば、それに応じて、大物主神をめぐる所伝の成立時期をくり下げなければならぬ。その時期をいつと特定することは、もちろんできない。しかし、所伝の新しさは、中国の古典がつたえる考えや用例をそれこそふんだんに盛りこんだ内容に確実に照応する。

一方、この所伝の新しさが異国の装いを身にまとった、いわば借りものだとすれば、そのことじたい、所伝が新しい創作をまじえて成り立つことを示唆する。所伝に占めるその割合は不明というほかない。けれども、仏教関連の所伝に、大物主神をめぐる所伝がその痕跡をとどめていないことにかんがみ、もちろんそれ以前に所伝がなんらかのあたりで存在していたことを前提とするが、少くとも利用に値するほどの内容をそれがもっていたとは考えがたい。あるいは、万が一に利用していたとしても、神がもたらした疫疾の流行をその神を祭つて終息させたといった程度のごく簡単な内容にとどまっていたであろう。しかしながら、そうしたものとのかたちの推測は、所詮はおはなしの域を出ない。

もっとも、おはなしついでに、最後につけくわえること

がある。大物主神と御諸山（三輪山）とのかかわりであるが、この神がみずからの正体を明らかにしたなかでは「我は倭国域内所<sub>レ</sub>居神、名爲<sub>二</sub>大物主神<sub>一</sub>」（崇神天皇七年二月条）というだけであり、そのあとでも、この神を御諸山で祭つたとはつたえていない。御諸山とのかかわりをつたえるのは、さきに取りあげたこの神と倭迹迹日百襲姫命との結婚をめぐる所伝で、百襲姫命の背信の結果、

時、大神有<sub>レ</sub>恥。忽化<sub>二</sub>人形<sub>一</sub>、謂<sub>二</sub>其妻<sub>一</sub>曰「汝不<sub>レ</sub>忍令<sub>レ</sub>羞<sub>レ</sub>吾。吾還令<sub>レ</sub>羞<sub>レ</sub>汝」。仍踐<sub>二</sub>大虚<sub>一</sub>、登<sub>二</sub>于御諸山<sub>一</sub>。（崇神天皇十年九月条）

神が一方的に離れさつたその先を御諸山とする。「倭国域内」は、この御諸山と確かに照応するけれども、そう明示せず、そこで祭りをおこなつたともつたえていない以上、この神と御諸山との結びつきは、そもそも本来的なものではなかつたに違いない。<sup>（注1）</sup>

大物主神をめぐる一連の所伝の一つとして、この所伝も上述のとおり異国の装いを身にまといつてゐる。鬼魅というのがその装いであり、神代紀では、この神を「帰順之首渠」（領<sub>二</sub>八十万神<sub>一</sub>）とつたえる。所伝の成り立ちが新しいとすれば、その新しい時代のたとえば飛鳥の都からみて東北、すなわち鬼門に御諸山があり、そこで万鬼を閼領する神の神茶と鬱皇とに大物主神をなぞらえていたという

想定が成り立たないわけではない。神茶と鬱皇とについては最も詳しくつたえるのが、『山海経』の次の一節である。<sup>（注5）</sup>

山海経又曰、滄海之中、有<sub>二</sub>度朔之山<sub>一</sub>。上有<sub>二</sub>大桃木<sub>一</sub>、其屈蟠三千里。其枝間東北曰<sub>二</sub>鬼門<sub>一</sub>、万鬼所<sub>二</sub>出入<sub>一</sub>也。上有<sub>二</sub>二神人<sub>一</sub>、一曰<sub>二</sub>神荼<sub>一</sub>、一曰<sub>二</sub>鬱皇<sub>一</sub>、主<sub>レ</sub>閼<sub>二</sub>万鬼<sub>一</sub>。惡害之鬼、執以<sub>二</sub>葦索<sub>一</sub>、而以食<sub>レ</sub>虎。於<sub>レ</sub>是、黄帝乃作<sub>レ</sub>礼、以<sub>レ</sub>時驅<sub>レ</sub>之、立<sub>二</sub>大桃人<sub>一</sub>、門戸画<sub>二</sub>神荼鬱皇与<sub>レ</sub>虎、懸<sub>二</sub>葦索<sub>一</sub>、以禦<sub>二</sub>凶魅<sub>一</sub>。

あらましを言えば、滄海中に度朔の山があり、その上の大桃木の三千里にも拡がる枝の間の東北を鬼門といい、万鬼が出入するところであるが、その上にいて鬼たちを監視・統制するのが神荼・鬱皇の二神人である。惡害をなす鬼を葦の縄で執らえては虎に食わせる。黄帝は、この二神人と虎を門戸に描いたうえに葦の縄をかけ、そうして凶惡な鬼魅を防いだという。

大物主神の「領<sub>二</sub>八十万神<sub>一</sub>」と、右の『山海経』の一節がつたえる神荼・鬱皇の「主<sub>レ</sub>閼<sub>二</sub>万鬼<sub>一</sub>」とが、表現の上であい通じするという以上に、黄帝より以前だから、同じように神話の時代にあたるが、その原初にすでに跳梁・跋扈する鬼魅を神が統制していたということ、その統制を為政者が利用し、護身（「永為<sub>二</sub>皇孫<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>護」）や社



会の安寧維持（禦三凶魅）に役立てていたということ、所伝を成り立たせるこれらの基本的な考えにおいて緊密に結びつく。これらにそくしていえば、だから、はじめに御諸山ありきではなく、大物主神が、神茶や鬱墨に通じる神としての装いを身につけるにともない、その二神人のいる鬼門にあたる御諸山を居場所とするようになったということ、やはりおはなしに過ぎないけれども、小稿がすすめてきた考えに、それはなんら矛盾しない。

（注）

（注1） 日本古典文学大系『紀』の敏達天皇条の、引用した一節では（D）の冒頭にあたる箇所「以下の破仏の記事は欽明天皇十三年十月条と同一説話の反覆か。」という頭注がある。（D）の三月丁巳朔からではなく、遡って（A）から対応が始まるとみななければならない。

（注2） この神のありかたの違いには、『紀』の成りたちの違いが不可分にかかわる。『紀』がいくつかのグループに分かれ、グループごとに神祇のありかたが異なることをかつて指摘した。拙稿「天神地祇はあまつかみ・くにつかみか」（『国学院大学漢文学会々報』第三十一輯）。

（注3） 『箋注和名類聚抄』には「瘧鬼」（天地部神靈類）について「按於邇、鬼魅之類、加美、即神靈、瘧鬼謂下使二人病レ瘧之神上、則可レ訓ニ衣也美乃加美、訓ニ於邇、非レ是。」と指摘した上で「蓋可下謂ニ鬼魅」為レ神、不レ得三謂レ神為ニ鬼

魅一也」と説く。現実には、しかし混同が進んでいたわけで、不破浩子氏の『箋注和名類聚抄の研究』には、関連して「漢字表記では、『疫鬼』は追儺の記事に、『疫神』は、神祇に、多く見えるが、⑧『日本霊異記』の例（榎本楠）のように、通じて使われたようである。」（巻一一、三八三頁）とある。

（注4） 『日本書紀私記』（神代下・乙本）に「邪神、安之支加美。邪鬼、安之支毛乃」とある。

（注5） 小学館『紀』では、「姦鬼」を全て「かだましきもの」と訓む。

（注6） テキストは中国古典文学基本叢書の同書により、話の通し番号を付す。

（注7） こうした例は、出石誠彦氏の「鬼神考」（『支那神話伝説の研究』）に説く。

（注8） 志怪小説がつたえる異類婚譚では、鬼魅が女性に姿を変え、男のもとに通う、あるいは男と交わるといったかたちをとる例が少なくない。そのいくつかの例と、それらと『記』の所伝とのかわりについては、拙稿「古事記」の黄泉譚と志怪小説」（『佛教大学文学部論集』第七十九号）を参照されたい。

（注9） 鲁迅の『古小説鈞沈』（鲁迅先生紀年委員会編・人民文学出版）所収の同書により、頁数を示す。

（注10） 省略箇所「乃二月戊午、地ヲ震于隴西郡、毀土落太上皇廟殿壁木飾、壞土敗獮道渠城郭官寺及民室屋、丘土殺人衆、山崩地裂、水泉湧出」とある。このほか「間者数年比不レ登、又有ニ水旱疾疫之災」（文帝紀第四、後元年三月詔）ほか、さまざまな災害がある。

（注11） 詔がその後の所伝の展開に深くかわかるといえるのは、この

あとの四道將軍派遣をめぐる一連の所伝にも通じる一つのかたち。  
拙稿「記紀と志怪小説」(『古事記年報』三十八)。

(注12) (A)の引用した一節のあとに「時得ニ神語一、随レ教祭祀」とあるが、これは神功皇后摂政前紀(仲哀天皇九年三月条)の「時得ニ神語一、随教而祭。」と一致する。

(注13) 日本古典文学大系『紀』の当該頭注に「中国古来の占法で、ここは文飾か」と指摘する。

(注14) 雄略天皇七年七月条の、天皇の「朕欲レ見ニ三諸岳神之形」という言葉の直後の注に、「或云、此山之神為ニ大物主神一也。或云、菟田墨坂神也。」とある。「三諸岳神」は、この注にいう「菟田墨坂神」と同様、固有の神名であり、大物主神とは別の神とみるべきであろう。

(注15) 「山海経」の一節は、原文(海内北経)が失なわれているので、『論衡』(訂鬼第六十五)所引のものによる。『後漢書』(志第五)「礼儀中」の「大饗」の一節の劉昭の注にも、辞句を多少異にしながら、「山海経」の同じ一節をつたえる。『風俗通義』(巻八)「桃梗」に、そのやや簡略な所伝をつたえるほか、『文選』(巻三)「東京賦」にも「度朔作レ梗、守以ニ鬱壘一、神荼副レ焉。对操ニ索草一」とあり、これの薛綜の注は、『山海経』の一節に近い所伝をつたえる。